67e ANNEE (7e SÉRIE) N° 9 28 FEVRIER 1957

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Directeur

R. DESVOYES
Chanoine titulaire de Langres
Codirecteur

SAINT JOSEPH

NOTES

SOMMAIRE

1. Le patronage de S. Joseph au Canada. — 2. Le culte de S. Joseph dans l'Ecole franciscaine du XIIIe siècle. — 3. Le culte de S. Joseph, principalement en France. — 4. Complément aux *Cahiers de Joséphologie* de juillet-décembre 1955. — 5. Date de la consécration du Canada à S. Joseph. — 6. Encore la paternité de S. Joseph (*Cahiers de Joséphologie*, janv.-juin 1956). — 7. S. Joseph le « très-juste ».

Ces notes débuteront par la présentation d'un magnifique volume relatant l'évolution historique du culte de S. Joseph en Occident[1]. Ou, plus exactement, il s'agit du patronage de S. Joseph, proclamé par Pie IX en 1870, et dont un congrès de nombreux savants théologiens et historiens entendait célébrer, en 1955, à l'Oratoire Saint-Joseph de Montréal (Canada), le 85e anniversaire.

* *

1. — Ce congrès était, en principe, un congrès national ; en fait, il fut international. Huit travaux sont consacrés à l'Europe : *Le patronage de S. Joseph en Italie* (Angelo Battiston, C.S.J.) ; *Présence de S. Joseph en Espagne* (José Antonio del Nino Jesus, O.C.D.) ; *Le culte de S. Joseph dans l'archidiocèse de Cologne* (Mgr Franz Joseph Peters, P.D.) ; *Le culte de S. Joseph en France* (Félix Boisset, C. S. Sp.) ; *La dévotion à S. Joseph en Belgique* (Fr. Placide Vermandère, C. S. C.) ; *The Origin and Development of Devotion to S. Joseph in England* (Gerald T. Mahon, Mill Hill Fathers) ; *Devotion to S. Joseph in Scotland* (Rev. John C. Barry) ; *S. Joseph et l'Ecole franciscaine du XIIIe siècle* (Ephrem Longpré, O.F.M.). — Dix études concernent l'Amérique latine : *La dévotion à S. Joseph au Mexique* (José de Jésus Garcia, S. S.) ; *La dévotion à S. Joseph en Panama et Costa Rica* (S. Exc. Mgr Paul Bernier, nonce apostolique) ; *Le patronage de S. Joseph en Colombie du Sud* (Henri-Marie Guindon, S. M. M.) ; *Le patronage de S. Joseph au Chili et en Bolivie* (Maurice Veillette, O. M. I.) ; *La dévotion à S. Joseph en Argentine* (Luis Parussini, C. S. J.) ; *La dévotion à S. Joseph au Vénézuéla* (Gabriel Chaput. S. S. S.) ; *La dévotion à S. Joseph au Brésil* (Lionel Corbeil, C. S. C.) ; *S. Joseph, patron du Pérou* ; *La dévotion à S. Joseph en Equateur* ; *La dévotion à S. Joseph en Haïti* (S. Exc. Mgr Albert Cousineau, évêque de Cap-Haïtien). — Le Canada, comme il se devait, détient le record des rapports : *L'extraordinaire dévotion de la Nouvelle-France envers S. Joseph* (Adrien Pouliot, S. J.) ; *La dévotion à S. Joseph dans la Congrégation des Religieuses Hospitalières de S. Joseph et particulièrement à l'Hôtel-Dieu de Montréal* (Sœur Mondoux, R. H. S. J.) ; *The Patronage of Saint-Joseph in Newfoundland* (Patrik J. Kennedy) ; *Le culte de S. Joseph aux provinces Maritimes* (René Baudry, C. S. C.) ; *La dévotion à S. Joseph dans les provinces de Québec et d'Ontario, sous le régime britannique* (P. Jean-Joseph, O. M. Cap) ; *La dévotion à S. Joseph au Manitoba, au Keewatin et à la Baie d'Hudson* (Louis-Napoléon Boutin, O. M. I.) ; *La dévotion à S. Joseph en Saskatschewan et en Alberta* (Joseph Serrurot, O. M. I.) ; *Devotion to Saint Joseph in the Ecclesiastical Province of Vancouver* (T. James Hanrahan, C. S. B.). — Deux études sont en provenance des Etats-Unis : *Devotion to St Joseph in the State of Indiana* (Thomas T. Mc Avoy, C. S. C.) ; *Devotion to St Joseph in the Josephite Society in the United States* (Edward V. Casserly, S. S. J.). — Enfin les quatre derniers articles s'attachent à des aspects particuliers : *La dévotion à S. Joseph parmi les Ukrainiens* (Joseph Korba, C. SS. R.) ; *Le Culte perpétuel de S. Joseph* (Louis Telmosse, C. S. V.) ; *Le patronage de S. Joseph dans l'art* (Guy-M. Bertrand et Elphège-M. Brassard, C. S. C.) ; *Livres et brochures sur S. Joseph à travers le monde* (B. Gauthier, C. S. C.).

Une table analytique très détaillée permet de retrouver facilement les noms de personnes et de lieux ainsi que les thèmes mentionnés au cours de l'ouvrage.

* *

2. — On nous permettra d'insister sur la savante conférence du P. Ephrem LONGPRÉ, *S. Joseph et l'Ecole franciscaine du XIIIe siècle*[2], laquelle, tout en étant un modèle de recherche scientifique, prouve à quel point on ignorait encore l'historique du culte de S. Joseph, à l'âge d'or du Moyen Age. Néanmoins, le savant franciscain y

[1] *Le Patronage de saint Joseph.* Actes du Congrès d'études tenu à l'Oratoire Saint-Joseph, Montréal (1955). Section historique. Vol. relié de 667 p., 10 dol. ou 3.500 fr. français. Edit. Fides, 25 est, rue St-Jacques. Montréal (Canada) ou 5, rue Rousselet, Paris-7e.

[2] La conférence du P. Longpré occupe les pages 217-54 du recueil.

montre comment, « un siècle et plus avant Jean Gerson et Pierre d'Ailly, que l'histoire considère comme des initiateurs, l'Ecole franciscaine a élaboré la théologie de S. Joseph avec une richesse, un sens marial et une sobriété incomparables » (p. 254).

Avant S. Bonaventure, Alexandre de Halès, Jean de la Rochelle et Eudes de Rosny insistent déjà sur l'alliance virginale contractée entre S. Joseph et la Sainte Vierge. Eudes de Rosny (qui fut trop souvent confondu avec son homonyme Eudes de Rigaud), tout en admettant que la Vierge Marie — et en relation sans doute avec elle, S. Joseph — avait voué la virginité absolue, concède cependant que le consentement de Marie au mariage s'est étendu aussi à l'exercice et à l'usage du contrat, se remettant à Dieu d'utiliser ses droits, s'il lui ordonnait de le faire (p. 223).

Chez S. Bonaventure, un progrès doctrinal s'affirme nettement. Le Séraphique Docteur

n'a pu tolérer la théorie du vœu conditionnel parce qu'elle implique un doute, une incertitude sur l'intégrité perpétuelle et absolue de la Vierge... Il a rejeté la thèse connexe du consentement implicite à l'acte du mariage parce qu'elle suppose — en Marie comme chez Joseph — une sorte d'inclination à l'œuvre de la chair, ce qui répugne à la piété chrétienne lorsqu'il s'agit de la Reine des Vierges...

De la sorte, l'union de Marie et de Joseph a été d'ordre absolument virginal : pas d'autre objet que le consentement mutuel, la cession réciproque des personnes, en vue de sauvegarder la virginité qu'ils avaient vouée au Seigneur d'une manière absolue et perpétuelle. dans le but de coopérer ainsi à la naissance virginale du Seigneur. L'intégrité, ou l'essence, du mariage ne requiert pas nécessairement, de soi, l'usage subséquent, des droits mutuels consentis, dans les cas ordinaires ; à plus forte raison, s'il s'agit d'une alliance inspirée par l'Esprit-Saint, imposée à S. Joseph par l'ange envoyé de Dieu, tout ordonnée à la réalisation du plan transcendant de l'Incarnation (p. 230-31).

Nulle part, S. Bonaventure ne traite de l'impeccance de S. Joseph, mais il est loin de lui attribuer quelque imperfection ; aucune allusion d'une sanctification de S. Joseph dans sa naissance. D'ailleurs on constate le même silence chez Duns Scot et les autres maîtres des XIII^{e} et XIV^{e} siècles. Au sentiment de S. Bonaventure, S. Joseph est l'exemplaire parfait de la dévotion à Jésus et à Marie : il l'affirme en deux sermons prêchés au studium des Frères Mineurs de Paris. Dans le second de ces sermons (1270), il révèle le mystère de la vie intérieure de Joseph et le propose comme le modèle de la vie parfaite en Jésus et en Marie. Bien plus, S. Joseph peut être proposé comme le modèle de ceux qui montent à l'autel : n'a-t-il pas participé à la Présentation de l'Enfant-Dieu au Temple, lors de l'oblation qu'accomplit la Vierge, oblation « où S. Bonaventure voit splendidement le principe de toutes les oblations sacerdotales » (p. 235) ? D'autres textes prouvent solidement que S. Bonaventure a promu la dévotion à S. Joseph dans la chrétienté médiévale. Le fait est d'autant plus notable qu'à son époque la liturgie publique n'honorait encore que Jésus et Marie.

La doctrine de S. Bonaventure devait susciter toute une école. Le principal représentant de cette école est Jean-Pierre Olivi. Quel que soit le jugement à porter sur certaines opinions d'Olivi, que le P. Longpré estime simplement « indéfendables », il est incontestable que la piété d'Olivi, dans le *Commentaire sur S. Matthieu,* a fait progresser la théologie de S. Joseph. Olivi rappelle quelle grandeur dut illustrer le comportement de Joseph « envers celle qu'il savait avec certitude être la Mère du Christ » ; envers le Christ lui-même, exerçant son autorité, comme un père à l'égard d'un fils. Ces considérations permettent à Olivi de nous faire entrevoir la foi, la révérence, le sens de la paternité spirituelle et temporelle, les affections et les sentiments nécessaires à S. Joseph pour vivre dans l'intimité de la Vierge Mère et de l'Enfant-Dieu. Aussi n'hésite-t-il pas à affirmer la virginité de Joseph et l'union virginale au sein de laquelle devait naître le Fils de Dieu. Quelle dut être la perfection et la sainteté d'un homme favorisé d'une telle intimité avec Jésus et Marie ! Le patronage de Joseph sur l'Eglise universelle est la conséquence de son rôle dans la sainte Famille :

De même que l'Eglise entière est redevable à la Vierge, puisque c'est par Marie qu'elle a reçu le Christ ; de même il est certain qu'après elle, c'est à lui, S. Joseph, qu'elle doit action de grâces et révérence ; car il est impossible d'en douter, l'intimité et la révérence que le Christ lui a montrées en terre, tel un fils à l'endroit de son père, il ne les lui refuse pas au ciel, mais il les porte plutôt au plus haut degré (p. 242).

Un *Commentaire sur les Sentences,* attribué à Pierre de Trabibus, est considéré par le P. Longpré comme une œuvre d'Olivi [3]. Notre auteur en résume brièvement la doctrine : « Ce Commentaire dit-il,

établit d'une façon originale la haute convenance de l'alliance virginale de Marie et de Joseph. Tout ce qui concerne Marie est d'ordre privilégié. Elle achève l'Ancien Testament et commence le Nouveau : il convient donc qu'elle participe à la perfection propre à l'un et à l'autre : la sainteté du mariage et la gloire de la virginité » (p. 243).

D'Olivi procèdent Ubertin de Casale, Jean de San Geminiano, Nicolas de Lyre, Barthélémy de Pise et l'auteur d'un manuscrit de la Vaticane, auteur qui pourrait bien être Jean de Persora.

Mais il est temps de présenter ici le Bienh. Duns Scot et son école. La doctrine de Scot se trouve dans le *Cours d'Oxford* et la *Lecture de Paris.* Tout en rapportant la raison de S. Ignace d'Antioche justifiant le mariage de Joseph et de Marie pour cacher au démon l'enfantement virginal, Scot n'attribue pas à cette raison une grande valeur. Il affirme néanmoins le vœu absolu de virginité émis par Marie et par Joseph. Il ne faut pas s'étonner de ce fait : tout ce qui a été fait à l'égard de Joseph a été accompli en vue de Marie ; en appliquant cette règle d'or à la théologie du saint Patriarche : prédestination, mission, grandeur, privilèges, on possède le principe d'une théologie ferme et sûre...

Ce principe a trouvé un écho chez un franciscain anonyme du XV^{e} siècle, dont le texte doit être édité par le P. Longpré. Un passage de ce texte

[3] Longpré s'inscrit cependant parmi les auteurs qui distinguent Pierre Olivi et Pierre de Trabibus, Cf. *D.T.C.*, XII, 2049, contrairement à l'opinion du card. Ehrle.

montrera combien l'influence de Scot a dirigé cet auteur dans une voie lumineuse :

S. Joseph est l'un des élus les plus immédiatement près de Dieu ; ...par suite, il a été prédestiné à la plus grande grâce et à la plus haute gloire. Je soutiens que la nature humaine assumée par le Verbe fut, de toute éternité, ordonnée à la gloire suprême... de sorte qu'elle atteint le plus immédiatement possible Dieu, la fin dernière, puisqu'il a voulu qu'elle existât dans la personne du Verbe. Et parce qu'elle a été ainsi prédestinée à être la première dans l'ordre de la gloire, elle fut aussi destinée à être la première par la grâce. Je dis ensuite que la Mère de Dieu, après la nature humaine assumée par le Verbe, fut absolument la première prédestinée et, par suite, elle est également la première dans l'ordre de la grâce surabondante, parce qu'elle a été élue pour être en toute vérité la Mère de Dieu... A juste titre, elle est donc la seconde personne après le Christ en gloire et en grâce, parce qu'aux autres vierges la grâce n'a été donnée qu'à la mesure.

Que conclurai-je donc de S. Joseph, qui a été prédestiné, non pas à la grâce et à la gloire commune, mais qui a été élu pour être le véritable époux d'une telle Mère, pour lui servir d'aide dans le si grand mystère de l'Incarnation du Verbe, dont il a été, lui, le ministre, le coopérateur par les services et les secours dont avait besoin le Fils de Dieu fait homme, dans une chair passible, et qu'il lui a rendu service tels que le monde entier serait impuissant à les rendre dignement à un tel Fils. Dans la réalisation de ce mystère si haut, seule la sainte Trinité est intervenue en ce qui la concernait immédiatement. De même la Sainte Vierge, en ce qui la regardait, et S. Joseph, en ce qui touchait les services extérieurs, intervinrent seuls. Je dis donc qu'après le Fils et sa Mère, Joseph fut la troisième personne prédestinée à la plus grande grâce et à la plus haute gloire, au-dessus de tous les autres élus (p. 253).

La thèse de l'anonyme n'a pas été oubliée : elle se retrouve chez S. Laurent de Brindes et chez l'Ecole française avec le P. Gibieuf.

* *

3. — Cette indication invite le lecteur à se reporter à l'étude du P. Boisset, *Le culte de saint Joseph en France*. Nous y trouvons, mis en un relief mérité, au Moyen Age, les noms de S. Bernard et, plus tard, de Gerson et de Pierre d'Ailly; à l'époque moderne, de S. François de Sales, du P. Morales, du P. Gibieuf, de Bossuet, dont les deux célèbres panégyriques sont, le premier surtout (à notre avis), œuvre de théologie sérieuse. L'A. rappelle, à l'époque contemporaine, les vœux émis par le concile provincial de Bordeaux (1868) et la supplique, rédigée en 1870 au Séminaire français, par un certain nombre d'évêques pour demander l'élévation de S. Joseph au titre de patron de l'Eglise universelle. A l'heure actuelle le culte de S. Joseph est extrêmement répandu en France : il n'est peut-être pas d'église paroissiale qui n'ait une statue de S. Joseph.

En parcourant les autres rapports du précieux volume, le lecteur sera convaincu que S. Joseph est aujourd'hui partout reconnu comme le protecteur spécial de l'Eglise. L'enquête, dont les actes du Congrès de Montréal fournit les résultats, apporte des preuves convaincantes de ce fait religieux ; elle n'est pas cependant exhaustive : il faudrait, dit le liminaire du volume, interroger « les pays non représentés au congrès, le Portugal, l'Irlande, l'Autriche, les pays slaves, l'Australie, sans oublier les immenses contrées d'Asie et d'Afrique ». — Invitation aux historiens de profession...

* *

4. — Un certain nombre d'études doctrinales ont été également présentées au congrès de Montréal. Les *Cahiers de Joséphologie* (juillet-décembre 1955) les ont publiées. L'*Ami du Clergé* (1956, p. 177 sq.) en a déjà relevé les idées principales, notamment « *L'existence du patronage de S. Joseph d'après le magistère de l'Eglise* » (Gérard Yelle, P.S.S.), (*Ami*, p. 181-82) ; « *L'appartenance de S. Joseph à l'ordre de l'union hypostatique et son rôle de patron de l'Eglise universelle* » (Père Charbonneau, C.S.C.) (p. 177-78). — En plus de ces deux études déjà signalées, il convient de rappeler *Le sens du patronage de S. Joseph* (Benoît-M. Lacroix, O. P.), dont voici la conclusion :

Le rôle de S. Joseph en histoire n'a rien d'accidentel, ni rien de purement honorifique ; son patronat fait partie d'une réalité profonde, préparée, prévue ; il survient à un point tournant du salut de l'humanité. Il s'agit donc d'*une véritable vocation historique*, impliquée depuis toujours dans ce grand tout immuable, éternel, universel, qui s'appelle la volonté de salut de Dieu... C'est parce qu'il est à la fois descendant d'Abraham, fils de David, époux de Marie, père de Jésus, protecteur de la famille de Nazareth devenue depuis l'Eglise universelle, que sa protection nous est devenue une certitude... (p. 218).

Dans l'article du 22 mars 1955, nous avions donné une large audience aux articles du P. Gauthier concernant la paternité de S. Joseph par rapport à l'Enfant Jésus. Sous un aspect très spécial, le P. de Konink, O. P., envisage cette paternité comme appelant logiquement le protectorat sur l'Eglise universelle :

S. Joseph était le représentant du Père Eternel en terre. C'est ainsi qu'à l'imposition du nom du Sauveur, il était, suivant l'expression de S. Thomas, « le ministre du Père éternel », et cela jusqu'au baptême du Christ... Jusqu'à ce jour, le Christ était soumis à l'autorité paternelle du charpentier.

Or, puisque chacune des actions du Christ, même avant sa passion, était infiniment méritoire, et que c'est ce Joseph qui a dirigé ses actions, comme les œuvres qu'il a faites avant sa vie publique (« il leur était soumis »), il se voit clairement pourquoi il est appelé « protecteur de l'Eglise » (p. 239).

Trois autres études doctrinales s'attachent aux propriétés du patronage de S. Joseph : son universalité, *The universality of St. Josephs patronage* (Fr. Filas, S. J.) (cf. *infra*) ; son efficacité, *L'efficacité du patronage de S. Joseph* (R. Gauthier, C.S.C.) ; sa dépendance par rapport à Jésus et à Marie, *Through Joseph to Mary* (James Keane, O.S.M.).

* *

5. — Les *Cahiers de Joséphologie* de 1956 (janvier-juin) ont apporté une déclaration de l'épiscopat canadien sur S. Joseph, premier patron du Canada. Notre collègue, Mgr Cristiani en a donné (20 sept. 1956) un aperçu complété par une esquisse historique, d'après le P. Adrien Pouliot, S. J., sur

l'action des premiers missionnaires Récollets qui choisirent, en 1624, S. Joseph comme patron du Canada. — La revue franciscaine *Studium* [4], consacre tout un fascicule à cette question et apporte de nombreux et intéressants compléments historiques. On ne saurait en présenter ici un résumé complet. Indiquons cependant l'essentiel de ce travail important. Les rédacteurs de *Studium* l'ont divisé en deux parties : la première fait l'exposé objectif de ce qu'on a dit d'essentiel sur le sujet ; la seconde étudie les documents historiques, sources des renseignements sur la consécration du Canada à S. Joseph.

Depuis Mgr de Laval jusqu'à nos jours, plusieurs textes épiscopaux affirment l'existence du patronage de S. Joseph sur le Canada ; mais ce n'est qu'au XIX[e] siècle que se produisent des affirmations précises concernant l'époque de la consécration ; en 1859 (Ordonnance du diocèse de Québec) ; 1871 (Mgr Taschereau) ; 1876 (évêques de la province de Québec) ; 1919 (appendice au rituel romain). En 1924, le cardinal Bégin déclare que l'acte de 1624 a été renouvelé par les Pères Jésuites en 1637 et que ce patronage a reçu une approbation définitive en 1834. En 1937 le cardinal Villeneuve affirme qu'il y eut une seconde consécration en 1637 par les Jésuites.

C'est depuis le cours d'histoire du Canada de M. Ferland, à l'université Laval, que la date de 1624 pour la consécration du Canada à S. Joseph est admise par tous. Un sulpicien éminent, M. Faillon, admet lui aussi la consécration de 1624 ; mais il met en doute sa valeur canonique. Cette valeur canonique n'aurait été acquise qu'en 1637 dans la consécration faite par les Pères Jésuites. Thèse qui a exercé beaucoup d'influence, à tel point qu'en 1937 fut célébré le trois-centième anniversaire de la consécration solennelle du Canada à S. Joseph. Mais, l'année suivante, le P. Jouve, O.F.M. attaquait « le faux anniversaire » de 1937. A l'aide d'arguments sérieux, cet auteur s'efforce de montrer

> qu'en 1637 le gouverneur, les Jésuites et les colons ne songèrent pas à renouveler l'acte de 1624, mais à célébrer en vertu de cet acte, la fête patronale de la Nouvelle-France. Et, de fait, on peut déduire très légitimement que le gouverneur, les Jésuites et les habitants estimaient valable et définitif le choix, fait en 1624, du saint Patron de la colonie... Ainsi donc, le patronage de S. Joseph sur la Nouvelle-France date uniquement du jour, à jamais mémorable, où gouverneur, Franciscains et colons, au cours d'une grande solennité et dans un même élan de foi et d'espérance, confièrent en 1624, au chef de la Sainte Famille, les destinées de ce pays... (p. 140).

Le P. Jouve va jusqu'à nier la *consécration* de 1637, parce que, d'après lui, la *Relation des Jésuites* n'en dit pas un mot. Toutefois, reste pour l'an 1624, la question *canonique* du patronat de S. Joseph. Question délicate, car la législation actuelle au sujet des patronages ne date que du 23 mars 1630, depuis le décret du pape Urbain VIII. Est-il suffisant d'affirmer que l'acte de 1624 « est bon, parce qu'il a été fait par qui de droit, librement, solennellement et publiquement » ? Que différentes opinions aient été émises à ce sujet, rien d'étonnant : *Studium* les rapporte objectivement et nous confie son opinion personnelle. Ce sera la meilleure conclusion de ce résumé trop imparfait :

> Nous ne pouvons pas légitimement appliquer la législation de 1630 à l'acte de 1624, sans avoir constaté qu'elle est identique à celle de 1624. En fait, le décret du pape Urbain VIII ne dit pas un mot de la législation antérieure à 1630. Nous avons cherché s'il y en avait une ; nous n'avons rien trouvé. Mais sur quoi, dès lors, nous baser pour juger de la valeur de l'acte de 1624 ?
>
> Le P. Jouve, dans sa réfutation de M. Faillon, a soutenu que l'acte de 1624 était valide. Il s'est bien gardé de dire quel critère il prenait pour baser son jugement ; il s'est contenté d'affirmer que la consécration de 1624 était authentique parce qu'elle avait été faite librement, par qui de droit, solennellement et publiquement. Quand il affirme que l'acte de 1624 a été fait « par qui de droit », il entend par là : avec le consentement mutuel des autorités religieuses et civiles. D'après lui, tout cela ressort du texte du P. Le Caron. Cette déduction dépasse-t-elle le texte ? Il semble bien, puisque le P. Le Caron s'est contenté d'écrire : « Nous avons fait une grande solennité où tous les habitants étaient présents » ; rien de plus. Nous ne pouvons certainement pas conclure que le gouverneur ait joué une part active dans la consécration du Canada de 1624. Aucun autre document non plus ne le laisse entendre.
>
> Cela ne nous empêche pas de penser avec le P. Jouve que l'acte de 1624 est tout à fait authentique. Nous ne croyons pas qu'il soit nécessaire de connaître la législation ecclésiastique sur l'élection des patrons pour en faire la preuve. Il suffit de prendre le texte du P. Le Caron, tel qu'il sonne, sans le forcer en aucun point pour lui faire dire ce qu'il ne dit pas, en tenant compte du genre littéraire : à qui l'auteur s'adresse-t-il ? quel est son but ? — Ce texte n'est pas une lettre à un membre de la hiérarchie ecclésiastique aux yeux de qui le P. Le Caron aurait à démontrer que la consécration du Canada à S. Joseph a été faite, en 1624, selon toutes les exigences de l'Eglise. C'est une relation qui raconte les faits simplement, dans le but d'édifier le lecteur. Nous n'avons pas le droit d'exiger de lui une précision canonique. Nous devons tenir que cette consécration du Canada en 1624 a été faite selon toutes les exigences canoniques de l'époque.

Les auteurs rejoignent ici le « Recueil d'Ordonnances synodales et épiscopales du diocèse de Québec » (1859) affirmant que « S. Joseph a été élu canoniquement patron du Canada en l'année 1624 ». D'ailleurs, tout en reconnaissant ce choix, le cardinal Bégin, en 1924, ajoutait qu'après avoir été renouvelé solennellement en 1637, il « fut définitivement approuvé par le Saint-Siège lorsque Grégoire XVI concéda à notre diocèse, en 1834, la fête de S. Joseph comme premier patron du Canada et du diocèse ». Les controverses dont on s'est fait ici l'écho n'ont donc qu'une importance historique rétrospective.

* *

6. — Revenons au *Cahier de Joséphologie* (janv.-juin 1956). Le P. Gauthier y continue, sans épuiser encore le sujet, ses recherches théologiques concernant l'existence et la nature de la paternité de S. Joseph. Il s'agit aujourd'hui d'opinions tombées en désuétude : paternité selon la loi du lévirat, qu'on n'hésite pas à qualifier de « boiteuse et d'étriquée » ; — paternité naturelle ou quasi naturelle de S. Joseph, qu'on peut concevoir sous trois

[4] *Studium*, revue franciscaine, 5750, boulevard Rosemont, Montréal, 36. Vol. x, n. 2 (1956).

formes différentes. Tout d'abord, Jésus aurait été formé du corps et de la chair de S. Joseph, et cette théorie ne repose sur aucun argument sérieux. Ensuite, S. Joseph serait le père quasi-naturel de Jésus : sans s'opposer aux données de la foi, cette théorie est trop arbitraire pour avoir chance de s'imposer. En troisième lieu, S. Joseph pourrait être dit le « vice-père » de Jésus. L'expression peut être exacte en dehors de l'ordre de la génération ; mais dans cet ordre, elle ne saurait être acceptée. Enfin, affirmer que S. Joseph est, *d'une certaine façon*, le père naturel de Jésus, c'est s'acheminer vers l'hypothèse condamnée des Pères Corbato et Petrone [5].

Si ces tentatives doivent être considérées comme très improbables, pour ne pas dire davantage, elles ont du moins pu servir à poser quelques jalons et à fixer des limites qu'on ne peut dépasser.

* *

7. — Le R. P. Francis FILAS, S. J., dont le nom, plusieurs fois déjà, a été cité à nos lecteurs dans les recensions des *Cahiers de Joséphologie*, vient d'affirmer de nouveau sa dévotion au Chef de la Sainte Famille, dans un livre hautement doctrinal, *Joseph Most Just, Theological Questions about St Joseph* [6]. Livre doctrinal, disons-nous, qui s'appuie, avant tout, sur la Sainte Ecriture, nonobstant la rareté de ses enseignements (douze textes seulement). Sans doute, on peut objecter que l'Eglise a très tardivement rendu un culte officiel, public et solennel à S. Joseph. L'A. rapporte les raisons données par d'excellents théologiens à ce retard, notamment le cardinal Lépicier et le P. Joseph Dusserre : d'un mot, on peut invoquer des raisons providentielles suscitant le culte de Joseph à l'époque où tout d'abord la naissance virginale du Christ est devenue incontestée, où ensuite les vertus et les exemples du saint patriarche sont susceptibles de favoriser un ordre social plus chrétien. Le culte du Sacré-Cœur n'a-t-il pas été suscité au moment où son développement devait corriger les erreurs jansénistes ?

La « dignité » de S. Joseph fait l'objet d'une étude spéciale (ch. 2). Dignité de l'époux de la Vierge Marie ; dignité du Père de Jésus ; dignité du chef de la Sainte Famille ; dignité du Patron de l'Eglise universelle. Cette éminente dignité permet au P. Filas d'établir d'heureuses comparaisons entre S. Joseph et les anges, ou encore S. Jean-Baptiste, ou enfin les apôtres.

La « sainteté » de S. Joseph (ch. 3). L'A. place résolument S. Joseph au-dessus de toutes les créatures ; seule le surpasse sa virginale épouse. L'autorité de S. Thomas d'Aquin, de S. Bernardin de Sienne, de Gerson, de S. Bernard, de Suarez vient ici corroborer l'affirmation de F. — Notons une allusion à Léon XIII qui, dans l'encyclique *Quanquam pluries* a déclaré explicitement : « Certes, la dignité de Mère de Dieu est si haute qu'il ne peut être créé rien au-dessus. Mais, toutefois, comme Joseph a été uni à la bienheureuse Vierge par le lien conjugal, il n'est pas douteux qu'il n'ait approché plus que personne de cette dignité suréminente par laquelle la mère de Dieu surpasse de si haut toutes les natures créées. »

Les « privilèges » de S. Joseph ont également retenu l'attention de notre théologien (ch. 4). Mais ici, il ne peut être question que de plus ou moins grande probabilité. Problèmes de l'immaculée conception, d'une sanctification prénatale, d'une préservation totale du péché, de la résurrection et de l'assomption. Les conclusions de l'A. rejoignent fréquemment celles que nous avons jadis esquissées soit dans l'*Ami du Clergé* (1921), soit dans le *D.T.C.*, art. *Joseph* (*Saint*).

Le « patronage de S. Joseph » reçoit ici quelques aperçus intéressants (ch. 5) ; traits de l'histoire du patronage ; fondements dans la paternité virginale du saint patriarche ; dignité, efficacité, universalité de la protection de S. Joseph sur l'Eglise catholique. Et ce dernier trait amène sous la plume de l'A. une curieuse comparaison entre S. Joseph et S. Michel archange. Ce dernier chapitre devait nécessairement tenir compte de l'approbation officielle accordée aux litanies de saint Joseph.

Le volume s'achève par des considérations sur les pétitions d'innovations liturgiques en faveur de S. Joseph (ch. 6 et appendice) et sur la dévotion envers S. Joseph depuis quatre siècles. Enfin les résolutions du congrès international de Montréal, dont nous avons parlé en premier lieu, forment la conclusion du livre. Reproduisons ici le sixième vœu, se rapportant aux innovations liturgiques demandées : « Que, conformément au désir de centaines d'évêques et de milliers de fidèles, le nom de S. Joseph soit introduit aux prières de la messe (*Confiteor, Suscipe sancta Trinitas, Communicantes* et *Libera nos*), ou au moins au *Confiteor* ainsi qu'aux prières correspondantes du rite oriental. »

A. MICHEL.

[5] Voir *Ami*, 1956, p. 179-180.

[6] Francis L. FILAS, S. J., *Joseph Most Just, theological questions about S. Joseph* (Joseph le très juste, questions théologiques sur S. Joseph). Vol. relié, de 142 pages, 3 dol. 50. The Bruce Publishing company Milwaukee.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Le culte du Sacré-Cœur. Est-il déjà dans l'A. T. ? Faut-il parler encore de « Réparation » ?

Q. — Un évêque, qui daigne nous rappeler d'anciens souvenirs communs, nous a écrit récemment : « Je lis toujours avec intérêt et profit les articles que vous publiez dans « l'*Ami du Clergé* » sur des questions dogmatiques et les recensions que vous y faites d'ouvrages ou d'articles de Revues.

J'ai lu notamment avec une attention particulière, dans le numéro du 4 octobre, votre article sur l'Encyclique « *Haurietis aquas* », et je me permets, à ce propos, de vous faire part de quelques observations que j'ai entendu faire au sujet de cette Encyclique :

1° Toute une partie de l'Encyclique rattache au culte du S. C. l'amour témoigné par Dieu au peuple juif dans l'Ancien Testament. Aller chercher le culte du S. C. dans l'Ancien Testament, a-t-on dit devant moi,

c'est « y aller un peu fort » ! C'était un prêtre qui parlait ainsi. Je lui ai expliqué de mon mieux que, « de toute éternité, Dieu est un en trois personnes, bien que le mystère de la Sainte Trinité fût inconnu des Juifs de l'Ancien Testament, — que ce sont les trois personnes divines, donc le Verbe aussi, qui ont aimé le peuple juif ; — que cet amour éternel, donc toujours présent, des trois personnes divines est, tout comme l'amour de Dieu manifesté au monde par l'Incarnation, la Rédemption, l'Eucharistie, etc..., symbolise, depuis l'Incarnation, par le Cœur de chair du Verbe incarné. » — Je ne sais si mon explication était adéquate, toujours est-il que mon interlocuteur s'en est contenté. Mais je vous signale cette question pour le cas où vous estimeriez devoir la traiter dans « l'*Ami* ».

2° On m'a demandé aussi si l'Encyclique « *Haurietis aquas* » ne tend pas à donner une orientation un peu nouvelle au culte du S. C., en la dégageant de l'orientation donnée à la dévotion issue des révélations de sainte Marguerite-Marie.

Il semble bien que Pie XII ait voulu souligner avant tout que le culte du S. C. dérive, non pas de révélation privée, mais des sources officielles de la Révélation publique : Ecriture Sainte et Tradition. Il semble bien d'autre part que la dévotion parodienne au S. C., c'est la dévotion à l'amour *méconnu*, d'où l'acte caractéristique de cette dévotion, c'est la Réparation. C'est d'ailleurs vers la Réparation que Pie XI, dans l'encyclique « *Miserentissimus Deus* » avait nettement orienté la dévotion au S. C. puisqu'il avait prescrit pour le jour de la fête du S. C. l'Acte de Réparation, réservant pour la fête du Christ-Roi l'Acte de Consécration. Il est certain aussi que l'Encyclique « *Haurietis aquas* » ne parle guère de la Réparation, pas plus qu'elle ne souffle mot des pratiques traditionnelles, comme l'Heure Sainte et la Communion réparatrice du premier vendredi du mois.

Pensez-vous que le Saint-Père ait voulu, sinon donner une orientation nouvelle au culte du S. C., du moins mettre une certaine sourdine à l'aspect « Réparation » en le laissant au second plan, et cela dans l'espoir d'enrayer la désaffection, réelle, dit-on, des jeunes générations pour la dévotion au S. C. ?

R. — Le rédacteur de cet article est très honoré de la confiance bienveillante que lui témoigne Son Excellence et s'efforcera, dans la mesure du possible, d'y répondre.

I. — Pour satisfaire à la première question, il convient, semble-t-il, en dehors de toute considération relative aux révélations privées, de rappeler le principe fondamental de la dévotion au Sacré-Cœur. « Le cœur est le symbole de l'amour, et, dans le Verbe Incarné, le symbole de l'amour incréé qui fut la cause de sa venue sur terre, et de l'amour créé que, comme Dieu, il s'est inspiré à lui-même comme homme et qui, dès le premier instant de sa conception, fut pour lui la cause de son sacrifice sur la croix. »

Cette affirmation de Billot se trouve merveilleusement illustrée par le Souverain Pontife dans l'encyclique :

Le mystère de notre divine Rédemption est fondamentalement et par nature un mystère d'amour... ; mystère de l'amour miséricordieux de l'Auguste Trinité et du Divin Rédempteur envers tous les hommes. Alors que ceux-ci ne pouvaient suffire en aucune manière à satisfaire pour leurs fautes, le Christ, par les insondables richesses de ses mérites, acquises en versant son très précieux sang, a pu rétablir et parfaire ce pacte d'amitié entre Dieu et les hommes, violé une première fois au paradis terrestre par la déplorable faute d'Adam et ensuite par les fautes innombrables du peuple élu.

Ces dernières paroles montrent qu'il faut remonter aux premières pages de l'Ancien Testament pour comprendre l'étendue de l'amour de Dieu pour les hommes : l'amour de la Trinité pour les pécheurs, dans la perspective de la Rédemption afin de rétablir l'alliance entre Dieu et l'humanité coupable, telle est bien, en effet, la vérité déjà dévoilée avant la venue du Christ. Pie XII déclare qu'on ne saurait sans doute trouver dans l'A. T. une mention du culte du Sacré-Cœur ; mais, en maintes pages, on y découvre l'amour de Dieu pour les hommes et l'affirmation d'une alliance de Yahweh avec son peuple, alliance préfigurative de la Nouvelle Alliance dont l'Incarnation est le principe. Si le Saint-Père a insisté sur cet amour de Dieu manifesté dans l'Ancien Testament, c'est d'abord pour montrer la continuité d'une vérité qui s'explicite de plus en plus dans l'histoire de l'humanité ; c'est ensuite, vraisemblablement, pour réagir contre l'opposition, trop fréquemment proposée sans les nuances nécessaires, entre la *Loi de crainte* et la *Loi d'amour*.

Dans son savant ouvrage *Théologie de l'Ancien Testament*, M. P. van Imschoot a réagi contre cette idée, trop facilement accueillie, du Dieu de l'A. T., Dieu « redoutable dont la puissance et la colère se déchaînaient comme une force de la nature sans raison apparente » (p. 68). Opinion inexacte, dit-il, car « s'il est vrai que les adjectifs désignant les attributs moraux de Yahweh se rencontrent principalement dans les livres relativement récents, ils ne font pas totalement défaut dans les anciens, et les qualités morales qu'ils expriment ont été de tout temps reconnues au Dieu des Hébreux » (id.).

Notre auteur en fait la démonstration pour la bonté et la miséricorde, qui peuvent ici nous intéresser plus particulièrement.

La *bonté* divine est traduite souvent par le terme hébreu *hesed*. Sa signification est très complexe ; il désigne l'ensemble des devoirs qui incombent à ceux qui sont unis par les liens du sang, de la parenté, de l'amitié, de l'hospitalité. On nous dispensera de citer les nombreuses références de l'auteur ; l'idée seule importe ici.

Le *hesed* comporte l'assistance, la fidélité, la loyauté, la solidarité, l'amour que se doivent les membres d'une communauté soit naturelle, telle que la famille, soit issue de l'alliance ou de l'hospitalité. Le mot désigne les manifestations concrètes d'assistance et de fidélité plutôt que le sentiment ou la disposition qui les inspirent... Dans une communauté, l'assistance et la loyauté ne doivent pas seulement exister entre égaux ou entre inférieurs et supérieurs (Gen., XXI, 23) ; elles peuvent exister aussi chez un supérieur à l'égard de ses inférieurs. Dès lors, *hesed* prend le sens de faveur, grâce (Esther, II, 9, 17). C'est le cas du *hesed* de Dieu, parce que celui-ci est fondé sur l'alliance, qui est une initiative purement gratuite de la part de Yahweh. En effet, si Yahweh a conclu une alliance avec Israël et s'est engagé à « observer l'alliance et le *hesed* » (Deut., VII, 9), c'est parce qu'il a aimé le peuple, non pour les mérites de celui-ci, mais gratuitement. Lorsque l'Ancien Testament attribue le *hesed* à Dieu, l'idée de bonté prédomine, tandis que celle d'assistance due s'estompe. C'est pourquoi le *hesed* de Dieu est souvent mis en parallèle soit avec son amour, soit surtout avec sa compassion, sa miséricorde... (p. 66-67, *passim*).

La *miséricorde* (*rahamim*) de Dieu est principalement la pitié qu'il témoigne aux malheureux et aux faibles ; en particulier à son peuple opprimé. Comme *hesed*, le mot *rahamim* signifie la manifestation concrète de la pitié plutôt que le sentiment et est fréquemment associé à la grâce ; lorsque la pitié de Dieu a pour objet le peuple coupable mais repentant, elle prend le sens de la miséricorde qui pardonne le péché... le Dieu d'Israël est longanime, c'est-à-dire lent à la colère, patient ; parce qu'il est « grand en force », il peut attendre son heure pour châtier les coupables : car il ne prend pas plaisir à la mort du méchant, mais à ce qu'il se convertisse et qu'il vive... Il ne nous traite pas selon nos péchés et ne nous punit pas en proportion de nos fautes... Comme un père a pitié de ses enfants, ainsi Yahweh a pitié de ceux qui le craignent. C'est qu'il sait de quoi nous sommes faits et se souvient que nous sommes poussière... (p. 67-68, *passim*).

On pourrait multiplier les textes, dont les références sont notées par Van Imschoot. Quelques pages plus loin, cet auteur met encore en relief l'amour de Dieu : « De tous les textes exprimant l'amour, la bienveillance ou la miséricorde, bien peu, dit-il, sont appliqués à Dieu dans les livres anciens. Cependant l'amour, la condescendance ou la miséricorde de Dieu se manifeste déjà dans les antiques traditions consignées dans la Genèse, par exemple à l'égard du premier homme, de Noé et de sa famille, des patriarches. Ce sont cependant les prophètes qui ont mis en lumière l'amour de Yahweh envers Israël. Ils le décrivent soit sous la forme de l'*amour conjugal*, soit sous celle de l'*amour paternel* (p. 80).

Osée le premier présente l'alliance entre Yahweh et son peuple comme un lien d'amour : mariage d'amour, et malgré les infidélités et l'inconstance d'Israël, l'amour subsiste en Dieu nonobstant les déceptions. Bien plus Dieu n'attend que le repentir de l'infidèle pour lui pardonner. — *Jérémie* reprend la figure du mariage de Yahweh avec Israël. Il stigmatise les infidélités du peuple choisi comme des adultères et des prostitutions capables de changer l'amour de Dieu en une haine implacable. Et, malgré tout, Israël reste « sa bien-aimée, qu'il aime d'un amour éternel ». Il la presse de reconnaître ses torts afin de lui pardonner et de conclure avec elle une alliance nouvelle. — Même figure chez *Ezéchiel*. Les infidélités d'Israël ont attiré la colère de Yahweh et cependant « parce que l'humiliation d'Israël, réduit en captivité, est une profanation de son saint nom, Yahweh délivrera Israël et conclura avec lui une nouvelle alliance, une alliance éternelle qui comportera à la fois la restauration de la nation et la régénération morale et religieuse des individus. » Chez Ezéchiel, cependant, c'est plutôt pour la sanctification de son nom que Dieu accomplira la restauration d'Israël. — Dans *Isaïe*, Israël est encore comparée à la femme épousée que son époux ne saurait répudier : « Une heure, un moment, je t'ai abandonnée ; mais, dans mon grand amour, je te reprends ; dans une explosion de colère, j'ai détourné ma face de toi, un moment ; mais, dans mon amour éternel, j'ai pitié de toi. »

Les prophètes insistent davantage sur l'amour que comporte la paternité divine : Osée (XI, 1-4) décrit Yahweh comme le plus tendre des pères ; lorsqu'Israël était enfant, Yahweh l'aima... Malgré les infidélités de ce peuple ingrat, Yahweh le mena par des liens d'amour... Il ne peut se résigner à l'abandonner ; à cette idée son cœur se retourne en lui, sa compassion s'émeut. — Chez Jérémie, Yahweh se plaint de l'infidélité de ses fils ; il leur adresse de pressants appels ; parce qu'Israël est son premier-né, son fils bien-aimé, son enfant de prédilection, chaque fois qu'il le menace, il se souvient de lui avec amour. — Pour Isaïe, Yahweh ne peut pas plus oublier Sion qu'une mère n'oublie son nourisson (XLIX, 15). — Comme Osée et Jérémie, le Deutéronome voit dans l'alliance une manifestation de l'amour de Dieu ; et les exemples de cet amour sont multipliés. En résumé, « dans le Deutéronome, l'amour de Dieu est le fondement sur lequel repose l'alliance et qui en assure le maintien. »

Van Imschoot observe en terminant que si, avant l'exil, les textes mentionnant l'amour de Yahweh pour les individus sont clairsemés, l'idée apparaît bien avant les mots : la miséricorde et la bienveillance sont mises en lumière déjà par les plus antiques traditions relatives aux patriarches et par une série de noms théophores anciens :

Plus tard, beaucoup de psalmistes expriment leur confiance en l'amour ou la miséricorde de Yahweh, ou leur amour pour Dieu. Même après l'exil, les textes affirmant l'amour de Yahweh pour une personne déterminée sont peu nombreux ; plus fréquemment est mentionné l'amour divin pour certaines catégories de personnes, telles que les justes, ceux qui ont le cœur pur ou les étrangers fixés comme clients sur le sol d'Israël (p. 84-85) (25 références).

On voit par ce résumé (d'ailleurs incomplet) combien le Saint-Père a raison de faire appel à l'Ancien Testament pour montrer la préfiguration du culte du Sacré-Cœur dans l'amour manifesté par Dieu aux hommes bien avant Jésus-Christ. L'amour divin y appelait déjà, par réciprocité, l'amour des hommes : « Tu aimeras Yahweh, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force. Et ces commandements que je te donne aujourd'hui seront sur ton cœur » (Deut., VI, 4-6).

* *

II. — L'encyclique donne-t-elle une orientation nouvelle au culte du Sacré-Cœur ? Dégageons immédiatement de cette question un aspect qui a pu influencer certaines *dévotions*, mais dont la *doctrine* même du culte dû au Sacré-Cœur a toujours su se défendre.

1° Il s'agit, comme le souligne notre éminent consultant, de l'orientation donnée à la dévotion *issue des révélations de Sainte Marguerite-Marie*. Il serait irrespectueux envers le Sacré-Cœur de passer sous silence l'influence des révélations faites à Sainte Marguerite-Marie sur le développement de la dévotion au Sacré-Cœur à partir du XVII^e^ siècle. Le Saint-Père le déclare expressément :

Parmi ceux qui ont promu ce mode très noble de religion, il faut assurément faire une place spéciale à sainte Marguerite-Marie Alacoque qui, avec le bienheureux Claude de la Colombière, son directeur spirituel, réussit, par son zèle remarquable, à ce que soit établi ce culte, qui prit tant d'extension... et qu'en raison de ses propriétés d'amour et de réparation, il soit distingué des autres formes de la piété chrétienne.

Mais il faut aussi, avec Pie XII, insister sur ce qui d'ailleurs fait le fond de l'encyclique. On ne doit pas dire

que ce culte tire son origine d'une révélation privée faite par Dieu, ni qu'il est apparu soudainement dans l'Eglise, mais il a fleuri spontanément de la foi vivante et de la piété fervente dont étaient animées des personnes privilégiées à l'égard du Rédempteur adorable et de ses glorieuses blessures. Ce qui a été révélé à sainte Marguerite-Marie n'a rien apporté de nouveau à la doctrine catholique...

« *Ce culte*, dit Pie XII, *découle des principes mêmes de la doctrine chrétienne... Il ressort avec évidence de la Sainte Ecriture, de la Tradition, de la Liturgie sacrée, comme d'une source claire et profonde, que les fidèles doivent revenir au culte du Cœur très sacré de Jésus s'ils désirent pénétrer dans son intimité et y trouver dans la méditation un aliment pour entretenir et augmenter leur ardeur religieuse.* » — Toute la première partie de l'encyclique prépare cette conclusion. L'Ecriture Sainte, les Pères de l'Eglise ont été invoqués précisément pour mettre en relief le triple amour qui anime le Verbe fait chair et dont le Sacré-Cœur est le symbole expressif : amour divin qu'il partage avec le Père et le Saint-Esprit, amour du Verbe Incarné dans sa volonté éclairée par une science bienheureuse, amour sensible de son humanité très parfaite.

Les meilleurs théologiens, en parlant du Sacré-Cœur, ont tous insisté sur les fondements dogmatiques du culte du Sacré-Cœur, et n'ont parlé que peu ou point des révélations faites à sainte Marguerite-Marie. Cf. d'Alès, *De Verbo Incarnato*, p. 420-421 ; Billot, *De Verbo Incarnato*, p. 365-367 ; Daffara, *De Verbo Incarnato*, n. 399-400 (cet auteur distingue culte du Sacré-Cœur et histoire de la dévotion). Ceux qui, comme Mgr Parente ou Mgr Hervé, mêlent les deux considérations, séparent nettement ce qui appartient à *la doctrine* et ce qui relève de l'histoire de la dévotion. Le P. Bainvel qui a écrit l'article *Cœur Sacré de Jésus* (*dévotion au*) dans le *D.T.C.*, commence par déclarer que la dévotion au Sacré-Cœur « est à la fois du ressort de l'histoire et du ressort de la théologie...

Non pas que ce culte s'appuie, à proprement parler sur les révélations (de sainte Marguerite-Marie) ; il a ses fondements théologiques et il a été admis par l'Eglise en lui-même et pour lui-même » (col. 271).

Le Saint-Père a donc rappelé une vérité dont aucun auteur de doctrine spirituelle, aucun prédicateur ne devrait s'éloigner. Pour donner au culte du Sacré-Cœur toute sa force conquérante, il est nécessaire de le rapporter à l'Evangile, au Cœur de Jésus transpercé sur la Croix, symbole expressif de son amour pour les hommes.

2° Toutefois, l'orientation donnée par l'encyclique au culte du Sacré-Cœur irait-elle « à nous conduire à la perfection et à la plénitude de l'amour qui nous unit à Dieu et aux autres hommes », en mettant une sourdine à l'aspect « réparation » ? — Question posée par notre consultant, et à laquelle il est facile de répondre. Le Saint-Père, en effet, entend bien prolonger l'enseignement de ses prédécesseurs. Dès le début de son pontificat, Pie XII parlait des « sacrifices qu'impose la profession de la foi chrétienne », et blâmait ceux qui « ne trouvent pas la force de *boire le calice amer* des fidèles du Christ » (Encycl. *Summi Pontificatus*). Dans *Mystici Corporis Christi*, il met les chrétiens en face de ce « mystère redoutable », qu'on ne méditera jamais assez : « Le salut d'un grand nombre d'âmes dépend des prières et des *mortifications volontaires* supportées à cette fin. » Dans la récente encyclique sur le Sacré-Cœur, ne note-t-il pas que le culte du Sacré-Cœur « à cause de ses propriétés d'amour et de *réparation* » se distingue des autres formes de la piété chrétienne?

Il serait donc inexact d'affirmer que la récente encyclique laisse totalement de côté l'aspect de la réparation et de la pénitence dans le culte du Sacré-Cœur. De même, si elle fait silence sur certaines pratiques traditionnelles, chères à la piété chrétienne, non seulement elle ne les rejette pas, mais elle les indique globalement, et les approuve :

Des entreprises variées ont heureusement vu le jour, capables de renouveler ce culte, tout en étant des plus adaptées aux besoins de notre temps : des associations pour promouvoir la culture de l'esprit, la religion et la bienfaisance ; des publications pour en expliquer la doctrine, des points de vue historique, ascétique et mystique ; des pratiques de *réparation* et, surtout, mentionnons ces manifestations de piété très ardente que multiplie l' « Association de l'Apostolat de la Prière ». On a vu, surtout, sous sa direction et son impulsion, des familles, des collèges, des Instituts et parfois même des nations se consacrer au très saint Cœur de Jésus et plus d'une fois Nous nous en sommes séjoui d'un cœur paternel...

Mais tel n'était pas l'objet de l'encyclique : ce que Pie XII veut nous inculquer d'une manière plus expresse, c'est que le but du culte du Sacré-Cœur, est *la perfection et la plénitude de l'amour qui nous unit à Dieu et aux autres hommes*. N'est-ce pas dans la charité, amour de Dieu et du prochain, que le chrétien trouvera la force et le courage de réparer pour lui-même et pour autrui ? C'était là déjà le point culminant de l'acte de préparation prescrit par Pie XI : « Nous vous promettons de tout notre cœur, autant qu'il dépend de nous et avec le secours de votre grâce, de *réparer* nos fautes passées, celles de notre prochain, l'indifférence à l'égard d'un si grand amour, par la fermeté de notre foi, la pureté de notre vie, la docilité parfaite aux préceptes de l'Evangile, *surtout à celui de la charité* ». Et c'est bien dans la pratique désintéressée de la charité que le chrétien trouve le moyen d'accomplir le devoir de la réparation et de l'expiation. Il faut, dit encore Pie XII, que les fidèles aient la certitude

qu'à ce service de Dieu ils ne sont pas poussés d'abord par un avantage personnel du corps ou de l'âme, temporel ou éternel, mais par la vue de la bonté de Dieu lui-même, à laquelle ils veulent rendre hommage par l'amour, l'adoration et la reconnaissance qu'ils lui doivent. S'il n'en était pas ainsi, le culte du Sacré-Cœur ne serait pas conforme au caractère authentique de la religion chrétienne ; en effet, dans ce cas, par l'hommage rendu on n'aurait pas en vue en premier lieu l'amour divin — et c'est bien pour cela qu'à juste titre il arrive que l'on accuse de zèle intéressé ceux qui comprennent mal ce mode de piété si excellent ou le pratiquent sans discernement. Donc que tous soient bien persuadés que dans l'exercice du culte du Cœur de Jésus, *ce ne sont pas les œuvres extérieures de piété qui occupent la première place, et que l'on*

ne doit pas surtout y rechercher les avantages que le Christ Notre-Seigneur, dans des promesses faites de façon privée, ne s'est engagé précisément à accorder que pour qu'on accomplisse avec plus de ferveur les devoirs essentiels de la religion catholique qui sont l'AMOUR et l'EXPIATION, et pour que chacun retire de là surtout son profit spirituel.

Nous avons souligné la phrase essentielle de ce passage de l'encyclique.

Elle répond d'abord à une préoccupation, maintes fois exprimée par les théologiens, relative à l'interprétation des promesses faites par le Sacré-Cœur. Il ne faudrait pas escompter l'accomplissement de ces promesses indépendamment de l'accomplissement des devoirs essentiels imposés par la loi de Dieu.

L'évangile de S. Jean fournit un exemple de promesse de ce genre ; Jésus y promet la vie éternelle et la résurrection glorieuse à ceux qui mangeront sa chair et boiront son sang (c. VI, 51-52, 55). Et pourtant cette promesse solennelle, consignée dans la révélation publique, laisse intacte toutes les autres conditions de salut. De même, Notre-Seigneur attache la promesse de la persévérance finale aux neuf communions, marquant par là que celui-là assurera bien mieux son salut qui communiera plus fréquemment et plus pieusement en son honneur ; mais il sous-entend certainement la nécessité des œuvres, de toutes les œuvres que le souci de notre salut nous impose : « Souvent la sainte Ecriture, écrit S. Robert Bellarmin, attribue à différents moyens la vertu de justifier une âme ou même de lui assurer son salut. Cela ne veut pas dire que ces moyens puissent, par eux seuls, justifier et sauver quelqu'un, mais seulement qu'ils ont la vertu de contribuer à la justification et à la vie éternelle, *pourvu qu'ils soient accompagnés des autres moyens de salut, comme sont la foi, l'état de grâce, l'observance des commandements* » (*De pœnit.*, II, c. 7). Ceux qui admettent que le Sacré-Cœur a fait une promesse spéciale et attribuent la persévérance finale à la seule pratique des neuf communions sont obligés d'en restreindre la certitude aux limites qu'impose la foi et qui précisent heureusement la portée de leur interprétation. Voir surtout Vermeersch, *Pratique et doctrine de la dévotion au Sacré-Cœur*, Tournai, 1908, p. 217 sq. (*D.T.C.*, art. *Persévérance*, XII, 1302-1303).

Pie XII, dans le passage souligné, n'a fait que rappeler cette vérité utile et nécessaire à la formation d'une vraie piété chrétienne. Et, de plus, il signale expressément que les devoirs essentiels de la religion catholique sont l'*amour* et l'*expiation réparatrice*.

Mais la phrase relevée plus haut précise également, pour la théologie, l'objet de la dévotion au Sacré-Cœur ; et c'est là le point capital de l'encyclique.

3° Quand nous parlons ici de l'objet de la dévotion au Sacré-Cœur, il s'agit, comme on dit, en théologie, de l'objet *formel* ou *motif*. L'objet matériel de notre adoration est le cœur de chair uni hypostatiquement au Verbe. Vérité incontestable, admise par tous, et que nous avons rappelée dans notre article du 4 octobre, en mettant en garde nos lecteurs contre une interprétation tendancieuse et fautive de certaines expressions de l'encyclique. Mais Pie XII, dans *Haurietis aquas*, met l'accent sur le motif formel du culte du Sacré-Cœur : *Nous adorons le Cœur de Jésus parce qu'il est le symbole de l'amour parfait, amour à la fois divin et humain*. Dans sa deuxième partie, l'encyclique rappelle les manifestations de cet amour, la Passion, l'Eucharistie, le don de Marie, l'Eglise, les sacrements, le Saint Esprit lui-même. Et cet amour n'est autre, dans sa source première, que l'amour même de la Trinité tout entière :

Ce culte n'est rien d'autre, en substance, que le culte de l'amour divin et humain du Verbe Incarné, rien d'autre non plus que le culte de cet amour que le Père Céleste lui aussi et l'Esprit Saint portent aux pécheurs ; car, comme l'enseigne le Docteur Angélique, la charité de l'Auguste Trinité est le principe de la Rédemption de l'homme, en tant que cette charité, débordant dans la volonté humaine de Jésus-Christ et dans son Cœur adorable, l'a amené, dans le même amour, à répandre son sang pour nous racheter de l'esclavage du péché (*Sum. theol.*, III, q. 48, a. 5).

Toute controverse est donc dirimée. D'une part, le culte du Sacré-Cœur est le culte du Cœur « indissolublement lié à la Personne du Verbe, en laquelle et par laquelle il est uni à la volonté divine » (objet matériel) ; d'autre part, la raison pour laquelle nous rendons ce culte au Cœur de Jésus, c'est qu'il est pour nous le symbole de l'amour divin et humain dont les hommes sont l'objet de la part du Rédempteur.

Cette double précision confirmée par l'encyclique, il reste, comme nous l'avons d'ailleurs noté le 4 octobre, que, selon Pie XII, l'amour humain du Christ se manifeste sous un double aspect : amour spirituel infus dans la volonté par la vision bienheureuse dont jouissait la sainte humanité du Christ, amour sensible d'ordre naturel. C'est là, croyons-nous, un élément original dans l'encyclique, et dont il est impossible de ne pas tenir compte. C'est donc, en réalité, le symbole d'un *triple amour* que nous découvrons dans Sacré-Cœur.

A juste titre, le Cœur du Verbe incarné est considéré comme la manifestation principale et le symbole de ce *triple* amour que le Divin Rédempteur ne cesse de porter au Père éternel et à tous les hommes. Il est le symbole de cet amour divin qu'il partage avec le Père et l'Esprit Saint, mais qui, en sa Personne seule, en tant qu'il est Verbe fait chair, nous est rendu manifeste à travers un corps humain périssable et fragile... En outre, il est le symbole de cette charité brûlante, qui, infuse en son âme, enrichit la volonté humaine du Christ et dont l'activité est éclairée et gouvernée par une double connaissance très parfaite, c'est-à-dire par sa science divine et par sa science infuse. Il est enfin — et ceci d'une manière plus naturelle et plus immédiate — le symbole de son affection sensible, puisque le Corps de Jésus-Christ, formé par le Saint-Esprit dans le sein de la Vierge Marie, jouit d'une faculté très parfaite de sentir et de percevoir, plus encore que tous les autres corps humains.

Aucun théologien, à notre connaissance, n'avait parlé d'une manière aussi précise du *triple* amour dont le cœur de Jésus est animé à l'égard des hommes. C'est là un apport non négligeable à l'étude de la psychologie du Christ, et désormais la théologie en devra tenir compte. Le Pape a insisté sur la réalité de l'amour sensible en Jésus-Christ glorieux :

Puisqu'il n'est point permis de douter du fait que Jésus-Christ ait assumé un corps réel doué de tous les sentiments qui lui sont propres, parmi lesquels l'amour l'emporte certes sur tous les autres, on ne peut douter non plus que le Christ ait eu un cœur physique semblable au nôtre... Ainsi le Cœur de Jésus-Christ, uni

hypostatiquement à la Personne divine du Verbe, devait sans doute palpiter d'amour comme de toute autre affection sensible...

Et le Saint-Père d'ajouter que, dans la gloire du ciel, jamais le Cœur de Jésus « n'a cessé et *ne cessera de battre*... et de symboliser le triple amour qui unit le Fils de Dieu à son Père céleste et à la communauté humaine tout entière. » Comment faut-il entendre ce « battement » du Cœur de Jésus dans la gloire ? Battement « physique » ou purement « symbolique ». Telle est la question accessoire que nous a posée un correspondant...

4° Question indiscrète et en grande partie insoluble, car nous ignorons quelles seront les lois physiologiques du composé humain dans les corps glorifiés. Le cœur fonctionnera-t-il encore comme il fonctionne durant la vie terrestre ? Que sera le battement dont parle le Souverain Pontife ? — Notre réponse est très hésitante... Il est certain que, dans le corps glorifié du Christ, le sang humain existe comme tel : « Jésus-Christ est ressuscité avec son sang ; autrement, la transsubstantiation du vin en son sang n'aurait pas lieu sur nos autels » (S. Thomas, *Suppl.*, q. 80, *sed contra,* 2). Sang doué de vie humaine, il semble donc possible que le cœur remplira à l'égard de ce sang son rôle physiologique et que de réels battements se produiront. Toutefois, ce n'est pas cet aspect physiologique qui est envisagé par le Souverain Pontife. C'est l'aspect de l'affection sensible, symbolisée par le cœur. Les « battements » du Cœur de Jésus devraient donc être compris tout au moins sous l'aspect psychologique... Entendons ici un maître de la doctrine thomiste :

Pour suivre S. Thomas dans sa description de la vie sensible des corps glorieux, il faut admettre que les qualités secondes produisent une ressemblance immatérielle d'elles-mêmes dans un sens apte à les recevoir et qui n'a d'autre activité qu'une réaction vitale. Tout ce qui ressemble à une hallucination ne convient pas à la conception thomiste de la sensation. Rien d'étonnant alors si la vie sensible des corps glorieux est vraiment affectée par un univers physique. Mais l'impassibilité fait qu'il n'y a point de modifications matérielles des organes. C'est un changement « spirituel », au sens où S. Thomas l'admet déjà pour la vision de la lumière en cette vie. On peut noter le réalisme de cette conception, qui maintient tout ce qui paraît naturel, et ne se modifie que devant les exigences du surnaturel — ici l'impassibilité qui s'oppose à toute détérioration ou même excitation quelconque de l'organe. — La distinction entre changement « naturel » et changement « spirituel » est bien marquée (par S. Thomas, q. 82, a. 3, ad 2). Nous dirions « transmutation organique » et « qualité psychologique ». Ce n'est que par réflexion et par expérience qu'on s'aperçoit des modifications des organes ; ce qui est donné d'abord, c'est la qualité sensible dans la conscience. Bergson dira en accentuant la thèse : « Le cerveau est une image ». On peut très bien concevoir l'existence de cette qualité sensible à part de la modification de l'organe, pourvu qu'il y ait une cause suffisante pour la produire. (*La Résurrection*, notes par le P. J. Wébert, O. P., note 46).

Battements du Cœur de Jésus, entendus non nécessairement sous un aspect physiologique, mais sensations d'ordre psychologique... Conclusion plausible, qui vaut ce qu'elle vaut, et que nous livrons à l'appréciation des lecteurs. A. MICHEL.

COMMUNISME ET DECRETS DU SAINT-OFFICE

Q. — Etre candidat au conseil municipal et se faire élire sur une liste patronnée par le Parti communiste, est-ce oui ou non donner son appui au communisme, dans le sens visé par le décret du St-Office de 1949 ?

R. — Mettons-nous en face du cas. Voici un candidat au conseil municipal. Il se présente et est élu sur une liste « patronnée par le P. C. » Qu'est-ce que cela veut dire ? Une liste à étiquette communiste ? Il ne semble pas, sans quoi on aurait dit plus nettement : « sur la liste communiste ». Mais le principal personnage ou chef de liste appartient au P. C., le maire sortant ou un candidat qui s'impose à ce poste : « C'est au moins un maire qui travaille pour sa commune... » La liste est vraisemblablement une liste d'intérêt communal ou d'union pour le bien communal. Si le P. C. la patronne, c'est sans doute en raison de la présence de plusieurs de ses membres. « Est-ce, oui ou non, donner son appui au communisme », demande-t-on, que de se présenter sur cette liste ?

1° Si la liste était communiste d'une manière manifeste, par son titre même, il n'y aurait pas d'hésitation à répondre affirmativement.

2° Si la liste était réellement communiste, en dépendance du P. C., bien que cette dépendance soit camouflée sous une étiquette acceptable, la réponse serait la même. Car ce n'est pas le titre qui compte, c'est la réalité.

3° S'il s'agit d'une liste ouverte à des personnalités de diverses opinions, sur un programme déterminé d'intérêt communal, on ne peut plus répondre aussi nettement. Ce n'est pas forcément une collaboration au communisme ou au parti communiste, mais d'abord une collaboration au bien commun du pays. Tout n'est pas dit par cette première affirmation. D'autres questions se posent : n'y a-t-il pas risque de renforcer ainsi la position et l'influence du P. C. dans la commune ? N'y a-t-il pas manœuvre pour diviser les voix et enlever ses chances à une autre liste plus recommandable ?

Par contre, à supposer que de telles craintes ne soient pas fondées, le candidat avancera en sa faveur : « N'y a-t-il pas utilité à ne pas laisser la gestion municipale aux seuls communistes ? » On le voit, il faut recourir pour trancher le cas aux principes du volontaire indirect : acte licite, ayant double effet, l'un bon, l'autre mauvais. Le bien espéré est-il suffisant pour contrebalancer les risques de mal ? Le candidat est-il suffisamment épaulé pour ne pas être manœuvré par les communistes ? Affaire de prudence pour chaque cas particulier. Il faudra se laisser guider par les directives de la Hiérarchie et la consulter pour les cas douteux.

Telle est la réponse que nous estimons conforme au décret de 1949. Nous y ajouterons une remarque. Car la demande de notre correspondant était assortie d'une considération qui appelle une rectification :

« Si déjà, écrit-il, le fait de voter *sciemment et volontairement* pour un candidat présenté officiellement par le P. C. doit entraîner l'exclusion des sacrements, moi, je ne vois pas comment un candidat présenté dans ces conditions puisse être admis... »

Nous venons de nous prononcer sur le cas du candidat ; reste à préciser le cas de l'électeur. Rappelons que le vote apporté au P. C. est une manière de le favoriser ; il est donc illicite (1° du décret). Est-ce que cela entraîne le refus des sacrements, selon le 3° du même décret ? Outre les conditions « *sciemment et librement* », explicitement mentionnées, il faut encore suivre les principes ordinaires sur le refus des sacrements, auxquels renvoie le décret. A ce sujet, nous écrivions déjà dans l'*Ami* (1953, n° 27, p. 432) :

« En se reportant à ces règles, on trouve que le refus public des sacrements (vg. Eucharistie, can. 855) ou des funérailles religieuses (can. 1240) ne s'applique qu'à des délits notoires ou à un comportement habituel, qui est manifeste et fait scandale (pécheurs publics).

Faisons l'application de ces principes au cas du vote, qui a provoqué cette consultation. Le vote est régulièrement un acte secret. Par lui-même, il n'entraîne donc pas une peine publique. Cette conclusion ne change pas pour autant la culpabilité de l'électeur, si elle existe... »

Q. — Décidé à appliquer les consignes de Rome « sans rigueur, mais aussi sans faiblesse », je vous demande de m'indiquer « un tract ou une affiche donnant le texte de la condamnation du communisme et de l'attitude de l'Eglise envers les lecteurs des journaux communistes ». — Est-il possible de mettre sous les yeux de ceux qui ne vont pas manquer de s'indigner, outre le commentaire de l'*Ami*, un tract ou une affiche ?

R. — Nous ne connaissons pas de tract ou affiche répondant au désir exprimé. Aussi serions-nous reconnaissants à nos lecteurs de nous faire part des renseignements qu'ils auraient.

Face à notre devoir de former les consciences, remarquons qu'il ne serait pas sage de diffuser tel quel le décret du Saint-Office. Son texte est rédigé en termes précis, dont le grand public ne saisit pas l'exacte portée ou les nuances. Il suffit pour s'en convaincre de se reporter aux interprétations fantaisistes de la presse, lors de sa parution, et même aux demandes de précisions qui nous sont adressées de temps à autre.

Un tract ou une affiche demandent une transposition en langage adapté. Ils doivent exposer l'intention de l'Eglise (qui ne comporte aucune visée politique, mais la fidélité à l'Evangile du Christ), comme aussi sa discipline (qui protège la foi de ses fidèles et ainsi les oriente vers la vraie libération). Par exemple, on comprendra plus facilement le refus des sacrements, en se rappelant le mot de Pie XII dans son dernier Message de Noël : «Il est contradictoire de s'asseoir à la Table de Dieu et à celle de ses ennemis. » (Edit Pax Christi, p 12). Ou en traduisant : « On ne peut pas recevoir le Christ dans l'Eucharistie et le trahir en soutenant ses ennemis. »

L'opinion publique de nos paroisses peut être éclairée et formée par nos bulletins paroissiaux et hebdomadaires catholiques. Utilisons donc la voix de la presse pour rappeler, quand nous le jugeons nécessaire, le devoir de fidélité au décret et aux directives épiscopales qui l'ont accompagné. Inspirons-nous des commentaires parus à cette époque dans les C.A.R.S. n° 66, et dans Travaux de l'Act. Populaire, 1949, n° 33.

Toutefois notre fermeté ne serait plus en fidélité à l'Eglise, si elle s'exerçait en sens unique : contre le communisme. Un an après le décret du S.-O., l'Exhortation « *Menti Nostræ* » (23 sept. 1950) mettait le clergé en face de ses responsabilités : pas de faiblesse en face du communisme ; mais pas d'avantage en face du capitalisme.

« D'autre part, ne sont pas rares les prêtres qui se montrent timides et incertains en ce qui concerne ce système économique qui a tiré son nom de l'accumulation excessive des biens privés. Plus d'une fois, l'Eglise en a dénoncé les conséquences gravement pernicieuses.» (Edit. Bonne Presse, p. 46).

Le même appel est renouvelé dans le Message de Noël 1954 :

« Ils ne rempliraient pas davantage leur devoir, ces prêtres et laïques qui fermeraient volontairement les yeux et la bouche sur les injustices sociales dont ils sont témoins, donnant ainsi occasion à d'injustes attaques contre la capacité d'action sociale du christianisme et l'efficacité de la doctrine sociale de l'Eglise qui, grâce à Dieu, en a donné de si nombreuses preuves durant même ces dernières décennies. Si cela arrivait, ils porteraient eux aussi la responsabilité du fait que des groupes de jeunes et jusqu'à des pasteurs d'âmes se laissent parfois entraîner à des radicalismes et à des programmes erronés. » (Cité d'après Lettre Pastorale de Mgr Guerry, mai 1955, p. 35).

Bref notre défense de la foi ne doit pas éteindre « l'espérance des pauvres ». Il en ira autrement, si nous restons fidèles au message intégral de l'Eglise, si nous le faisons passer dans notre enseignement, s'il inspire notre action, dans notre rôle d'animateur de l'Action Catholique spécialisée.

A. TILLET, P.S.S.

CHRONIQUE d'HISTOIRE DES RELIGIONS

LES GRECS

Roland MARTIN. — L'Urbanisme dans la Grèce antique. — In-4 de 304 p., 64 figures dans le texte, 72 illust. en phototypie en 32 planches h.-t., 3.500 fr. — Paris, Picard, 1956.

Des villes grecques il me restait deux images ; la petite cité construite sans plan, aux rues étroites, et sales à un tel point que dans Aristophane les boueux d'Athènes se bouchent les narines avec deux gousses d'ail pour ne pas sentir les mauvaises odeurs, et puis Athènes avec une Acropole, Pergame avec ses splendides reconstitutions. Qu'y a-t-il de vrai dans ces deux idées si totalement différentes ? Ce sera le mérite de M. R. Martin, professeur à l'Université de Dijon, de montrer comment ces deux idées peuvent s'unir et comment l'évolution s'est faite. Cet ouvrage a dû lui demander d'innombrables voyages et des recherches sans fin. Félicitons-le de l'avoir mené à bonne fin, et avec une méthode aussi scientifique.

Que nous révèle ce beau travail ? Dans une première partie l'A. nous donne les principes et les règlements. Il distingue soigneusement entre la « *polis* », la cité, dont les éléments sont d'ordre moral et religieux, qui

n'implique en aucune façon l'installation de la population dans un centre urbain déterminé et étroitement localisé et l' « *astu* » qui désigne un habitat groupé autour du palais, embryon d'une ville future. C'est de la *polis* que viennent évidemment tous les règlements de l'administration urbaine, puisque c'est d'elle que proviennent l'identité des lois, la similitude des mœurs et des façons de penser. Tout comme aujourd'hui la *polis* a autorité pour établir des règlements publics, servitudes, réquisitions, elle aura même le droit d'empiéter sur la propriété privée pour le bien public, établir, par exemple l'accès à un puits ou à une citerne privée au profit de tout un état.

Avec raison M. Martin a souligné l'importance de l'élément religieux dans la fondation d'une ville grecque. Dans le monde oriental, étrusque et même romain, ce rôle de la religion est primordial. S'il est moins important en Grèce, il n'en garde pas moins son importance. Toute fondation doit être précédée de la consultation d'un oracle. Alexandre a toujours pris la précaution de s'assurer la garantie des grands oracles grecs pour de telles entreprises, et Hérodote se fait l'écho de l'opinion commune lorsqu'il montre les échecs du lacédémonien Dorius qui s'en va coloniser sans demander à l'oracle de Delphes en quel pays il doit fonder une colonie, « sans rien faire de ce qui était l'usage ». Cette intervention de l'oracle est une condition de succès et de prospérité. Le tracé du plan est précédé de prières et de sacrifices et les devins ont ordre d'examiner si les dieux sont favorables à l'entreprise. L'esprit rationnel des Grecs s'en remettait pour le reste aux décisions des architectes.

La seconde partie est consacrée à l'évolution architecturale des villes et l'auteur distingue avec soin, entre les villes grecques celles qui sont antérieures aux guerres médiques ; elles ne sauraient beaucoup retenir l'attention de l'urbaniste. Ce ne sont trop souvent que groupements entassés, désordonnés, aux ruelles tortueuses et malpropres, éclairées seulement par l'éclat de quelque temple de marbre, à la polychromie riche et heurtée, et où s'agite une vie grouillante.

Par contre, après les guerres médiques et sans doute sous des influences étrangères, les villes neuves ne se construisent plus que d'après un plan défini, régulièrement dessiné, établi sur un réseau de rues parallèles et perpendiculaires, découpant des *insulae*, des îlots de surface égale et de proportions semblables. Milet et Pergame représentent deux tendances qui se sont manifestées dans l'histoire des villes grecques. Ici un plan urbain impératif qui impose sa loi même au paysage, là au contraire une recherche monumentale qui tire un riche parti du site et compose avec lui ; ici le développement d'un plan schématique, régulier, orthogonal, étranger aux grands effets monumentaux. L'étude de ces deux tendances permet de mieux comprendre les formes nouvelles que l'urbanisme hellénique prendra au contact du monde romain.

Les problèmes théoriques de l'urbanisme discutés par les penseurs et en particulier par Aristote dès le IV^{e} siècle av. J.-C. ne pouvaient être séparés de l'histoire architecturale proprement dite, puisque celle-ci est liée aux mœurs et surtout aux formes de la vie politique, sociale et surtout religieuse. Avec beaucop de bon sens l'A. insiste sur les exigences de la demeure grecque : adduction d'eau, accès, circulation, installations sanitaires, et même prix. Pour une maison d'angle le décor est strict, mais soumis à la sévérité des lignes architecturales de l'ensemble. A certains égards il annonce le décor pompéien, mais il s'en distingue cependant par un esprit assez différent, il n'a pas encore acquis une existence indépendante.

Martin n'a peut-être pas suffisamment insisté sur le caractère religieux de l'habitation grecque. Elle est essentiellement le lieu de refuge et un sanctuaire : « Il fait meilleur chez soi, dehors c'est le danger » dit un vieil adage que l'on retrouve chez Hésiode et dans l'hymne homérique à Hermès. Elle a pour se protéger Zeux Herkeios ; l'autel du dieu se dressait en général dans la cour, devant la maison et c'est là qu'on lui offrait sacrifices et libations. Ainsi le divin protecteurs se trouvait dans chaque demeure, mais son nom (de *herkos*, la haie) prouve qu'à l'origine il était le protecteur de la haie qui entoure la maison, et la préserve des dangers extérieurs. Un serpent familier avait son habitat dans les magasins et les greniers, on lui offrait un repas et il gardait les réserves nourricières de la famille. Les Dioscures soutenaient le cadre de bois de la maison construite en briques crues et à la fin de chaque repas quelques gouttes de vin pur étaient répandues sur le plancher en libations à Agathos Daimôn, représenté lui aussi, sous la forme du serpent. En fait, dans la vie quotidienne, et celle-ci se passe dans l'intimité de la maison, il y a une pénétration continue du sacré et du profane. Tout ceci se trouve souligné par des autels et des symboles que l'on retrouve partout, depuis le foyer qui devient fixe et prend un caractère sacré jusqu'aux inscriptions des portes et aux pierres sacrées destinées à éloigner le malheur. Un petit chapitre sur l'aspect religieux de l'habitat grec n'eût pas été déplacé.

Quoi qu'il en soit, reconnaissons dans le livre de M. Martin, une œuvre pleinement scientifique. Elle nous montre le développement de l'Urbanisme et en Grèce depuis l'habitat archaïque jusqu'aux temps hellénistiques. C'est un nouveau chapitre ajouté non seulement à l'histoire de la civilisation, mais à celui de l'influence de la religion en certains stades de l'évolution de l'urbanisme.

Edouard WILL. — **KORINTHIAKA. Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux Guerres Médiques.** — In-8 de 716 p., 3.500 fr. — Paris, E. de Boccard, 1955.

L'ouvrage de M. Will est plus et mieux qu'une monographie. Il rentre dans l'histoire générale de la Grèce en nous montrant l'élaboration de la ville de Corinthe, sa lente formation, puis l'évolution au cours des siècles obscurs de sa civilisation méditerranéenne. Il se présente donc comme un essai sur l'histoire archaïque et pré-archaïque de la « *polis* », en quelque sorte comme un manuel des études corinthiennes.

Dans la seconde partie l'auteur traite surtout de l'histoire de Corinthe, les dynasties mythiques prédoriennes, Corinthe au II^{e} millénaire avant notre ère, la tyrannie des Cypsélides et la chute des tyrans, pour arriver à ce VI^{e} siècle, qui prélude déjà aux conflits désastreux des V^{e} et IV^{e} siècles. A partir de cette date on ne connaît plus grand'chose de la civilisation et de l'art proprement corinthiens, mais sur le plan de la politique extérieure, l'histoire de Corinthe s'amorce, la ville s'installe dans son rôle d'arbitre des querelles grecques. Elle avait été autrefois une cité archaïque, qui exportait au loin les produits de son industrie. Elle vit désormais dans une atonie qui lui épargne les calamités que n'éviteront pas ses rivales, mais elle n'a plus d'histoire propre.

Sans nous appesantir sur la vie politique de Corinthe, il est d'un intérêt puissant d'étudier avec M. W. les données religieuses de ses temps archaïques, de dire un mot des cultes, des rites, des mythes et des légendes qui lui sont particulières. Une fois de plus on constatera que si les Grecs sont d'admirables conteurs, ils sont demeurés les plus extraordinaires fabulateurs que l'on puisse imaginer ; mais serait-il possible de remonter jusqu'aux origines et au tuf religieux ? Il n'est pas une de leurs légendes que l'on ne doive revoir et corriger. Tout un lot de récits associe la magicienne Médée avec Corinthe, ses enfants y étaient spécialement honorés conjointement avec Héra

la Corinthienne. Celle-ci aurait même eu sur l'Acrocorinthe, un très ancien sanctuaire. Analyse faite des différents éléments du rituel, il résulte que Héra et Médée n'auraient été, à l'origine, qu'une seule et même divinité chthonienne, très superficiellement olympianisée et mère de monstres infernaux. On lui consacre des fêtes agraires, on l'assimile à « *Gê* », la terre-mère, elle devient ainsi une déesse oraculaire et mystique qui préside à l'évocation des morts. Finalement elle est une divinité de la prospérité agraire, dont les fruits, ses fils, régulièrement immolés, retournent au sol pour renaître à nouveau l'année suivante. Une question se pose, que l'auteur a pressentie, mais sans y répondre. Des divinités chthoniennes déchues, les Grecs ont fait souvent des héroïnes de l'amour malheureux, pourquoi ne l'ont-ils pas fait pour Médée qui, d'après la légende, a été séduite, enlevée et abandonnée. Et pourquoi est-elle devenue la magicienne par excellence ? Serait-ce parce que la Colchide, où les Argonautes devaient se rendre avec Médée, où l'héroïne s'est mariée avec Jason, est par excellence le pays des plantes qui servent à la magie ? Plus tard, à Corinthe, Médée elle-même, divinité préhellénique s'est effacée derrière Héra, mieux adaptée à l'esprit grec, et seul est demeuré le rituel de ses enfants morts. La substitution est normale, elle s'était faite également en Thessalie. Seulement, ce qu'il faut retenir, c'est que Médée est une préhellène et ceci constitue une indication précieuse sur les origines de Corinthe méditerranéenne.

On connaît le mythe de Bellérophon. Il est né à Corinthe. Faussement accusé par une femme dont il a refusé les avances, il se voit imposer par Jobatès, un roi de Lycie, une série d'épreuves dont il sort victorieux. Plus tard, Bellérophon, poussé par l'orgueil, veut avec son cheval ailé Pégase monter jusqu'à la demeure de Zeus, mais celui-ci le foudroie. Son pays, reconnaissant en lui une origine divine, l'honora par un culte spécifiquement corinthien.

Que pouvons-nous tirer dans cette légende qui soit à peu près historique ? Les historiens des religions sont d'accord pour voir dans Bellérophon un ancien dieu, mais les difficultés surgissent lorsqu'on cherche à préciser sa nature et ses fonctions divines, à indiquer les raisons de sa déchéance et devant quelle divinité il s'est effacé. D'après M. Will, il semble que sa légende, sous sa forme définitive, soit le fruit de deux phénomènes de réunion, séparés par un aller et retour à travers l'Egée. Il y aurait d'abord eu, en Grèce, un rapprochement ou une fusion d'éléments égéens et d'éléments helléniques pré-doriens. Entre 1400 et 1000 av. J.-C. se serait produit un transfert en Lycie du culte pré-dorien, puis une évolution divergente sur les deux continents. Vers la fin du VIII^{e} ou le début du VII^{e} siècle on constaterait la reprise des contacts entre les deux foyers du mythe et finalement la constitution de la légende définitive par fusion entre les deux branches, l'européenne et l'asiatique. — Cette synthèse semble bien compliquée. Ne pourrait-on pas supposer plutôt un dieu asianique venue d'Asie Mineure, passé par la Crète et l'Egée ? Le cheval ailé Pégase, la double-hache que porte Bellérophon semblent des indications qui permettraient de conclure à une origine asianique et à un voyage à travers les îles de la Mer Egée.

Poséidon est une des figures les plus compliquées du panthéon grec. Il n'était pas à l'origine un dieu spécialisé, maître de la mer, puisque son nom semble bien signifier « maître de la terre ». Corinthe l'a connu sous un aspect ouranien et surtout chtonien avec de nombreuses attaches à la Terre-Mère. Les relations que Poséidon a eu, un moment, avec les Troyens montrent dans sa légende de nombreux éléments qui n'ont rien de grec.

Les sanctuaires isthmiques groupés autour de celui de Poséidon constituaient sans doute le foyer principal de la vie religieuse de Corinthe et un point d'attraction pour les cercles plus larges du monde grec. Parmi eux il faut citer ceux des Ino-Leucothéa et Mélicerto-Palaimon, c'est-à-dire d'un groupe mère et enfant, dont chacun des membres porte deux noms. La légende et le rituel, leurs liens avec Sémélé et Dionysos nous montrent en eux des divinités de la végétation.

Thésée, au moins d'après certains éléments de sa légende, n'est pas un athénien, mais fils de Poséidon et porteur de la double-hache, il a dans sa légende toute une partie qui est crétoise et c'est dans l'Isthme qu'il accomplit son principal exploit. Partout donc et toujours nous constatons des éléments méditerranéens et asianiques.

On ne peut pas parler de Corinthe sans parler d'Aphrodite. Elle y avait plusieurs sanctuaires fameux parmi lesquels le plus important, celui de l'Acrocorinthe. Ses prêtresses étaient précisément celles que Pindare appelle « les très hospitalières jeunes personnes » qui ont contribué à la célébrité de la ville. L'auteur dit modestement et avec quelque doute en parlant de l'Aphrodite armée : « la thèse de l'origine orientale n'est pas sans présenter quelque vraisemblance » (p. 227) ; mais quelques lignes plus loin il envisage une origine préhellénique, un aspect marin et la présence d'éléments orientaux. L'influence de l'Orient est-elle venue se greffer sur un fonds autochtone, en ce sens que ce fonds appartiendrait depuis longtemps à un domaine grec d'Europe ? (p. 230), je ne le crois pas. Je pense au contraire qu'Aphrodite est essentiellement orientale. En effet, dans la Mésopotamie ancienne, on trouve une Ishtar guerrière, une Ishtar barbue et une maîtresse des prostitutions. Ces prostitutions à sens religieux sont courantes en Orient, elles ont été pratiquées à Chypre, un milieu hybride, mais absentes du monde grec si ce n'est à Corinthe. Ce patronage accordé à une gigantesque entreprise de prostitution semble la preuve irréfutable de l'origine orientale de cette Aphrodite, qu'elle soit armée ou non, mais aussi une indication pour nous montrer comment la Corinthe archaïque, malgré la présence en son sein de nombreux éléments grecs, malgré sa langue et son art, était restée pénétrée d'éléments orientaux.

Ainsi donc, que Corinthe ait commencé par être un petit territoire avec des contacts presque exclusivement continentaux, la chose ne peut être niée, mais très vite elle se tourne vers la mer, elle devient un grand emporium, des contacts s'établissent avec la proche Asie, elle y exporte les produits de son industrie ; par contre elle s'y imprègne de toute une mentalité religieuse orientale, elle en rapporte des légendes et des rituels, et en reçoit nombre d'idées religieuses. Derrière les racontars et les mythes, il semble que nous atteignons, non pas des dieux grecs et plus particulièrement indo-européens, mais ces divinités agraires de la fertilité et de la fécondité, qui sont des dieux méditerranéens et orientaux. Qu'il y ait des lacunes dans notre documentation, la chose est possible, les idées religieuses ne laissent pas toujours des traces sensibles sur le sol, mais en décantant les légendes, il n'est pas impossible de saisir le fil de l'évolution principale. Elle n'est pas d'origine grecque, elle est méditerranéenne et orientale.

Le beau livre de M. E. Will apprend beaucoup de choses sur la Corinthe archaïque, mais par contre, son chapitre sur les cultes, mythes, rituels et légendes n'est pas convainquant. Peut-être serait-il à reprendre en un volume à part, qui donnerait les textes, en ferait le dépouillement précis et établirait les distinctions nécessaires.

Ajoutons une remarque d'ordre littéraire. Si un auteur écrit, c'est pour se faire comprendre de ses lecteurs, or, on relève dans les *Korinthiaca* des mots grecs et même français qui ne sont pas expliqués, et dont certains ne se trouvent dans aucun dictionnaire,

certains textes grecs difficiles ne sont pas traduits et cependant tous les historiens ne sont pas des hellénistes de profession. On ne peut pourtant pas exiger que, pour lire un livre d'histoire, il faille avoir un gros Bailly sous le coude !

Gabriel GERMAIN. — **Homère et la mystique des nombres.** — In-8 de 107 p. — Paris, Presses Universitaires de France, 1954.

« *Impari deus numero gaudet* » disait Servius, le vieux commentateur de Virgile, « la divinité aime les nombres impairs ». Servius expose une croyance de l'antiquité, il n'en donne pas la raison. En fait, que ce soit dans Homère, dans les mythes, dans les cultes ou dans les organisations sociales de la Grèce, les nombre 3, 7, 9, 12 sont des nombres sacrés. Ils nous apparaissent comme étant étroitement rattachés à un ensemble d'essence religieuse. Cette croyance d'ailleurs s'est perpétuée et au Moyen Age la mystique des nombres se retrouve dans la symbolique des cathédrales ou dans le folklore des traditions et des légendes populaires.

D'où vient cette idée si curieusement répandue, même aujourd'hui ? Dans sa conclusion l'auteur ne répond pas, quoique dans son chapitre sur les origines lointaines de la tradition numérique des Grecs, il ait trouvé la solution du problème. Toute cette tradition nous vient de Sumer et, dans un livre sur la magie, comme dans son Manuel d'archéologie orientale, le Dr Contenau en a apporté suffisamment de preuves pour qu'il soit utile de revenir sur ce sujet. M. Germain remarque (p. 61) que le monde sumérien avait conçu un système numérique sexagésimal, qui unissait des données très diverses en un tout aussi cohérent que notre système métrique décimal. Les ordres successifs vont de 60 en 60 et non de 10 en 10 : 1,60, 3600 (60^2) ou *sar*, 216000 (60^3) *grand sar*, 12960000, *grand sar intangible* ou *sargal*. De l'abstrait, les choses ont passé au concret : division du cercle en 360 degrés, division de l'année (360 jours, 12 mois) et du jour (deux fois 12 heures), système des mesures et des poids, y compris les monnaies définies par les poids, puis finalement application aux dieux de la valeur mathématique. Nous avons là un ensemble remarquable par son caractère unificateur, indice d'une faculté d'abstraction dont on ne connaît pas d'égal à ces hautes époques, si ce n'est chez les Grecs, mais à une époque beaucoup plus basse.

Il ne saurait être ici question de faire appel à Pythagore, puisque le philosophe de Samos (VIe ou Ve siècle av. J.-C.) est postérieur à Homère.

Il resterait à se demander quelles sont les raisons psychologiques profondes pour lesquelles le Sumérien et après lui les Anciens qui dépendent de lui, ont passé de la valeur mathématique à la valeur religieuse, pour quelles raisons intimes, intellectuelles, intuitives ou autres, ils ont aperçu un rapport entre 3 par exemple et une valeur religieuse ou mystique, ceci nous ne le saurons jamais. Il nous faudrait interroger un prêtre ou un scribe du IIIe millénaire et lui demander ses raisons. Aucun d'entre eux ne l'ont jamais expliqué sur leurs tablettes et maintenant ils sont trop loin de nous.

W. K. C. GUTHRIE. — **Orphée et la religion grecque** (Bibliothèque historique). Trad. S. M. Guillemin. — In-8 de 328 p., 19 figures, 1.200 fr. — Paris, Payot, 1956.

Après tant d'études sur l'Orphisme, reconnaissons qu'à l'heure actuelle nous voici comme égarés. M. Guthrie, professeur à Cambridge, estime qu'il y a eu une religion orphique (voir *The Greeks and their gods*, Methuen, Londres, 1950, ainsi que le présent ouvrage). M. Dodds soutient le contraire (*The Greeks and the Irrational* ; Berkeley et Los Angelès, 1951). Qui a raison ?

Une première question est de savoir si l'Orphisme pourrait être qualifié de secte religieuse. L'auteur répond (p. 227) : l'Orphisme impliquait une croyance en des dogmes précis et compliqués, exposés dans des textes assez obscurs. Cette religion, si elle était suivie comme il le fallait, entraînait une conversion, un nouveau mode de vie. Ses dogmes comprenaient une doctrine de salut personnel basé sur cette conversion. Ce sont là des points de vue très éloignés de ceux de la religion officielle, en honneur à Athènes. Ceux qui suivaient cette doctrine et qui y croyaient, devaient fatalement se considérer comme une élite et regarder le reste de l'humanité comme étant dans les ténèbres extérieures. Bien qu'il y ait peu de documents concernant directement l'organisation des communautés orphiques il semble cependant qu'à Cumes, un cimetière spécial ait été réservé aux initiés. Ils avaient des prêtres appelés *bukoloi* et qui devaient être les dirigeants officiels, des *mystai*, organisés en société, etc. Comment dès lors, puisque nous avons une secte qui a toute les apparences d'une religion, pourrions-nous nier qu'il y ait là une religion véritable ? La meilleure preuve de son existence en tant que religion, c'est qu'il est possible d'en exposer les points principaux.

La religion d'Orphée se base sur une littérature sacrée qui renferme à la fois des dogmes et des préceptes. Ces dogmes comportaient une mythologie compliquée, dont les traits principaux sont un dieu créateur, une succession de dynasties divines, une théorie de la création de l'humanité qui comporte en elle-même un sorte de péché originel.

Les préceptes ont pour but d'éliminer le péché — (les Orphiques auraient parlé d'impureté et non de péché) — et de tendre à réaliser l'union parfaite avec le dieu qui demeure toujours au fond de chaque individu, mais qui s'y trouve étouffé par des éléments impurs. Ces préceptes comprennent donc des rites (*Télétai*) de purification et de communion ; pour la communion il fallait probablement être présent à un récit mimé des souffrances de Dionysos, le dieu considéré comme l'ancêtre et le sauveur de l'humanité. La purification s'obtenait par un genre de vie dont le trait le plus important était l'observance de certaines prohibitions. L'ascétisme semble avoir eu également une place importante dans la religion orphique. Il est le résultat d'une attitude mentale de mépris pour le corps, ce corps qui, aux yeux des orphiques, n'était pour l'âme qu'un obstacle à sa montée vers Dieu. Les dogmes prêchaient aussi que la pureté de la vie et l'observation stricte des rites devaient être plus tard récompensés par ce bienfait tant désiré, l'immortalité où seul subsisterait en nous l'élément divin. Avant que ce bonheur parfait pût être atteint, un cycle de naissances et de morts était imposé à l'âme comme un temps de purgatoire et de rachat, bien que ce temps puisse être abrégé par ceux dont la vie avait été sans reproches. Le châtiment attendait les non-initiés et ce châtiment, dans certains cas, pouvait être éternel, afin que le sort des méchants puisse ainsi servir d'exemple.

Il est bien évident que nous avons là une religion totalement différente du culte policé auquel se ralliaient les Grecs. Ceux-ci croyaient ou prétendaient croire aux dieux de la cité, mais ils n'avaient pas à souscrire à une doctrine, ils ne s'y soumettaient d'ailleurs pas volontiers en matière de religion. Reconnaissons, pour cette raison, que les Orphiques sont demeurés peu nombreux et qu'ils ont dû de bonne heure se constituer en communautés afin de mieux persévérer dans la voie choisie. L'influence de leur doctrine sur les plus granrs esprits de la Grèce a cependant été considérable.

Cette vue d'ensemble sur l'Orphisme nous frappe par les contrastes qu'elle fait apparaître entre cette religion

et le type de la religion qui dominait dans la Grèce du V^e siècle. Nous sommes aussi saisis par certaines analogies entre l'Orphisme et le Christianisme.

A première vue bien des traits sont communs ; conversion à une vie meilleure, religion qui est une règle de vie, impureté originelle, communion, qui comporte un rapprochement avec Dieu, certaines parties de l'eschatologie, etc. On pourrait presque dire que l'Orphisme a préparé la voie au Christianisme. Mais ce ne serait là, en fait, que jouer sur les mots. L'appel au repentir et à la transformation du cœur a été, en effet, prêchée avec bien plus d'ardeur par les prophètes d'Israël, et il y avait dans la prédication de ses derniers un fonds moral qui manquait presque totalement à l'Orphisme.

En partant du péché originel comme croyance orphique, il faut nous rappeler que ce mot « péché » nous expose à une confusion. Les orphiques croyaient à une impureté originelle, impureté plutôt physique que morale et qui, si elle admettait un quelconque élément moral, l'admettait sans bien le définir. L'idée fondamentale de la communion se rencontre dans le sacrifice qui porte ce nom, il existe chez des peuples primitifs et prend souvent une forme grossière et toute physique. L'eschatologie orphique demeure intensément liée à toutes ces vues.

La récompense finale des purs devait être l'union à Dieu, union qui est le but suprême et immuable des transmigrations et des haltes dans les Champs-Elysées. Il faut dire union avec Dieu et non avec les dieux, car il est probable que l'orphisme a été, inconsciemment peut-être, un puissant facteur en faveur du monothéisme.

Louis MOULINIER. — **Orphée et l'Orphisme à l'époque classique.** — In-12 de 125 p., 300 fr. — Paris, Société d'Edition « Les Belles Lettres », 1955.

Il faut bien reconnaître que ces conclusions ne sont pas acceptées par tous les savants, et en particulier par M. A. Boulanger, dans l'étude qu'il a donnée au *Mémorial Lagrange*. Pour en avoir le cœur net, M. Moulinier, professeur à la Faculté des Lettres d'Aix, a voulu reprendre cette étude. Il souligne, dans son introduction, que l'Orphisme a beaucoup évolué et que par conséquent, pour avoir quelque chose de sûr, il faudrait concentrer son étude sur les VI^e V^e et IV^e siècles av. J.-C. Ce n'est pas absolument sûr, parce que ce n'est pas toujours en étudiant un oignon de tulipe qu'on peut se faire une idée des développements ultérieurs, une évolution bien étudiée sur une période longue peut souvent donner, au contraire, une idée plus juste et des origines et des possibilités du devenir.

Quoi qu'il en soit, voici d'après M. M., les conclusions auxquelles il s'est arrêté pour les trois siècles étudiés. Avec beaucoup de savants modernes, il reconnaît que l'orphisme a été quelque chose de réel et d'important. Il estime qu'à l'époque classique l'Orphisme n'est pas une doctrine, c'est à peine un culte, d'ailleurs souvent attaqué et que personne ne défend jamais; ce sont des livres dont nous ne savons presque rien. Mais plus que cela, c'est la légende d'un héros qui incarne un idéal et l'espoir de nombreuses sectes, peut-être même de toutes. Elles ont Orphée pour fondateur, ou pour modèle, ou pour l'un et l'autre à la fois. C'est là sa véritable importance dans la vie religieuse des anciens Grecs. L'existence d'une religion orphique véritable, professant une doctrine originale et l'exprimant par des rites particuliers, apparaît à M. comme une hypothèse non seulement inutile, mais nocive.

Les lecteurs de l'*Ami du Clergé* seraient en droit de demander au recenseur ce qu'il pense de la question. Je n'ai jamais pu jusqu'à présent me procurer l'ouvrage de Kérényi sur *Pythagore et Orphée*. Je sais seulement, par une recension, que le meilleur chapitre de son ouvrage a tenté de reconstituer les traits de l'Orphisme primitif et que cette reconstitution est considérée comme étant de valeur. J'estime cependant qu'on peut et que l'on doit aller encore au-delà, et voici ce que j'inclinerais à admettre.

A mon avis, l'Orphisme se rattacherait à un immense courant religieux qui part vraisemblablement d'Egypte. Il y eut, dans la vallée du Nil, des penseurs égyptiens qui, de bonne heure, sont arrivés à la conception d'un Etre divin suprême et unique. M. Drioton l'a démontré d'une façon certaine. Par ailleurs, l'Egypte a toujours cru à une survie des morts, à des sanctions divines, à une admissibilité à des destinées bienheureuses.

Mais la Crète et l'Egypte depuis la plus haute antiquité ont toujours été en relations et ce ne sont pas seulement de beaux vases que l'on faisait échange. La religion minoenne se caractérise sans doute par le culte de la fécondité, mais plus encore par son mysticisme, son désir de s'approcher du divin, son culte des morts, son besoin des purifications. Elle est une religion où le divin s'immerge dans les choses au même temps où il cherche à s'en dégager, religion qui enseigne à l'homme à sentir Dieu en soi et à croire au-delà de la mort en un vie meilleure. Elle est la religion qui a créé les hymnes sacrées, les thiases, les confréries religieuses, le culte d'un Dionysos et une cathartique qui s'est imposée à toute l'antiquité grecque.

Je verrais donc dans l'orphisme, non pas une forme primitive de religion, mais un courant religieux, une atmosphère mystique sur laquelle la philosophie pythagoricienne est venue se greffer en lui empruntant la croyance au dualisme de l'homme et la purification au moins rituelle de l'âme. C'est donc l'école philosophique qui a emprunté à la tradition religieuse. Primitivement le pythagorisme regardait l'âme comme une harmonie, ce qui découlait de son système des nombres, et une harmonie qui devait s'évanouir avec la dissolution du corps. L'orphisme primitif avec ses conceptions religieuses dont beaucoup sont d'origine crétoise, lui a permis d'adjoindre à son système la supériorité indépendante de l'âme et la métempsychose.

Ainsi donc, il serait difficile de séparer le fonds orphique du fonds pythagoricien, mais on pourrait admettre que le second a emprunté au courant religieux crétois une partie de ses croyances. Elles ont passé de Crotone, de Tarente, de Métaponte, de tout ce rivage de la Grande Grèce jusqu'en Sicile et Agrigente. Platon d'un côté, de l'autre les lamelles d'or orphiques seraient les témoins de cette religion orphico-pythagoricienne. Plus tard, les temps de l'hellénisme n'ont pu que favoriser l'orphisme. Ils se caractérisent par l'universalité et le syncrétisme. La culture grecque prédomine dans le monde et le syncrétisme tend à identifier les divinités particulières, l'homme prend davantage conscience de son âme en tant qu'entité individuelle, de là ces aspirations vers une unité du divin et ces aspirations vers ces religions à mystères qui comportent l'affirmation d'une personnalité plus noble et la promesse d'une vie bienheureuse dans l'au-delà. De là le succès des Néo-Platoniciens et de là aussi l'emploi que les apologistes chrétiens feront des textes orphiques pour soutenir leurs vues monothéistes. Dans l'*Exhortatio ad Gentiles* attribuée faussement à saint Justin, l'auteur s'exprime ainsi : « Si quelque répugnance ou quelque ancienne superstition venant de vos aïeux vous empêche encore de lire les prophéties des saints par lesquelles il vous sera possible d'apprendre qu'il n'existe qu'un seul Dieu, ce qui est le premier point de la vraie religion, tout au moins pouvez-vous en croire le témoignage de celui qui vous instruisit autrefois dans la science des nombreuses divinités, mais qui, dans la suite trouva, bon d'écrire une profitable et nécessaire palinodie. Croyez en Orphée, il vous l'assure. » Rencontre et utilisation d'idées communes, mais non pas influence de l'orphisme sur le Christianisme.

A. VINCENT.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Mgr Ottavio MUSUMECI. — **A Syracuse la Madone a pleuré.** Traduit de l'italien par Jean DELAIRE-ORSAIRE. C. S. Sp. — 210 p. (13,5×21) 690 fr. — Mulhouse, Edit. Salvator et Paris, Casterman, 1956.

L'auteur de ce livre est chanoine théologal du chapitre de Syracuse, secrétaire de la Commission d'enquête sur la « Vierge qui pleure », président du Comité pour la construction de la future basilique. L'archevêque de Syracuse, Mgr Baranzini, a donné l'imprimatur du texte italien ; la traduction française a l'imprimatur de Strasbourg. L'archevêque a, de plus, écrit la préface ; il loue « l'amour consciencieux de la vérité » dont témoigne ce livre, il y voit « une contribution précieuse au témoignage de l'Histoire... projetant une sereine et pure lumière sur les faits qui se sont produits ». C'est dire que nous avons ici, pour la première fois, une présentation autorisée des faits.

Sauf quelques pages, surtout au début, où le goût italien pour la redondance du style se donne libre carrière, tout cet ouvrage livre une documentation abondante et solide, établissant le fait des pleurs (29 août-1er sept. 1953) l'impossibilité de les expliquer par une étude scientifique, les heureux résultats surnaturels produits par eux à Syracuse même, puis de proche en proche dans le monde entier. L'avis de Mgr Baranzini qui préside aux manifestations religieuses de son peuple, a été suivi par le communiqué de l'épiscopat sicilien (12 décembre 1953) qui « conclut, à l'unanimité, en estimant qu'on ne peut mettre en doute le fait du versement des larmes ». Ce communiqué a été mentionné par S. S. Pie XII dans un radio-message du 17 octobre 1954 ; il en parle avec faveur, « avec une vive émotion », tout en remarquant : « Certainement ce Siège Apostolique n'a pas encore, en aucune façon, manifesté son jugement » ; et passant au point de vue doctrinal, il ajoute : « Sans doute, Marie est dans le Ciel éternellement heureuse *et ne souffre ni douleur, ni tristesse* ; mais elle n'y reste pas insensible ; bien au contraire, elle est pleine d'amour et de pitié pour le genre humain misérable, à qui elle a été donnée pour Mère alors que, douloureuse et toute en pleurs, elle se tenait debout au pied de la Croix » (p. 197).

Nous avons tenu à reproduire ces paroles si autorisées. Elles font le point sur la position prise par l'autorité suprême à l'égard des faits et de l'interprétation doctrinale qui peut en être donnée. Mais l'élan de confiance envers Marie, que ces faits ont suscité et la réponse qu'y donne la Madone par des faveurs miraculeuses et spirituelles, permettent de penser que bientôt des *jugements officiels* émaneront des autorités responsables et qu'ils seront favorables. Le présent ouvrage contribuera à les préparer. Dès maintenant, il constitue le document le plus complet et le plus sûr où les chrétiens cultivés, sinon la foule, puissent se renseigner sur la merveilleuse et touchante histoire de la Madone qui, à Syracuse, a pleuré.

Dictionnaire de théologie catholique. — Tables : Fasc. V. « Dissimulation-Essence ». — Paris, Letouzey, 1957.

Signalons, parmi les vocables les plus importants : *Dogme* ; *Droit* (on trouve ici d'utiles références au droit ancien, au droit civil français et surtout au Code, dont tous les canons ont été relevés) ; *Ecriture Sainte* (théologie, textes et versions, Vulgate, inspiration, inerrance, interprétation) ; *Eglise* (avec une note sur le mystère de l'Eglise par R. Hasseveldt) ; *Egypte* (incluant tout ce qui concerne l'Egypte ancienne et ses rapports avec l'A. T., l'Egypte chrétienne d'Abyssinie et d'Alexandrie, croyances et discipline) ; *Election* (théologie, droit, élection des évêques et des papes) ; *Empêchements* de mariage (tous les empêchements revus à la lumière du Code) ; *Enfer*, *Episcopat* (théologie et droit ecclésiastique ; le Code, ici encore, fréquemment interrogé) ; *Esprit-Saint* (divinité, procession) ; *Espérance*. Les art. *Ecclésiaste*, *Ecclésiastique*, *Esdras* ont reçu d'heureux compléments d'A. Gelin. Notons, en terminant, *Espagne*, heureusement complété par les PP. bénédictins de l'abbaye de Silos en ce qui concerne la bibliographie religieuse espagnole durant la première moitié du siècle.

Ce rapide aperçu montre l'utilité pour les possesseurs du Dictionnaire de se procurer cette table analytique, dont les compléments bibliographiques et surtout canoniques s'efforcent de moderniser des études aujourd'hui dépassées. Qu'il soit permis d'ajouter pour les impatients qu'un tel travail présente des difficultés considérables qui sollicitent leur indulgence. Un progrès est à noter : à la fin de chaque article considérable, les noms des auteurs qui se sont occupés du sujet.

A. M.

Mgr Léon CRISTIANI. — **Le vrai visage d'Adam (Adam sous la pioche).** — 190 p. 14×20. — Paris, Le Centurion, 1956.

Sous ces titres bien faits pour retenir l'attention, notre distingué collaborateur a tenté de rassembler ce que l'on sait actuellement des origines de l'humanité sur notre terre. Il n'ignore pas « l'instabilité des opinions scientifiques », ni que « chaque année des centaines de gisements sont fouillés, des milliers de travaux publics en plus de vingt langues diverses, si bien que la tâche d'en tirer un bilan, même provisoire, est bien faite pour décourager ». Ainsi s'exprime A. Varagnac, cité p. 21-22. Le public cependant se demande si, en présence des faits exhumés, l'accord reste toujours possible sur ce terrain entre les affirmations de la foi et les résultats acquis par la préhistoire.

A cette question répond le présent ouvrage. Il nous guide à travers les faits constatés, les hypothèses instables, les données fournies par l'Ecriture Sainte, la foi, la théologie, l'enseignement récent de Pie XII dans *Humani generis*, les assertions les plus sûres de la psychologie et de la métaphysique, et nous conduit ainsi à la conclusion qui, sans donner une synthèse qui serait prématurée, peut affirmer que la préhistoire n'avance actuellement rien de décisif ou même de réellement troublant contre la révélation chrétienne authentique.

Ecrit dans un style qui éveille et retient l'attention, ornée de photographies empruntées aux bonnes sources, ce livre n'est pas à ranger parmi les « romans sur nos origines ». C'est un ouvrage informé, honnête, bien au point, qui satisfera de nombreux lecteurs.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 26 februarii 1957

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)